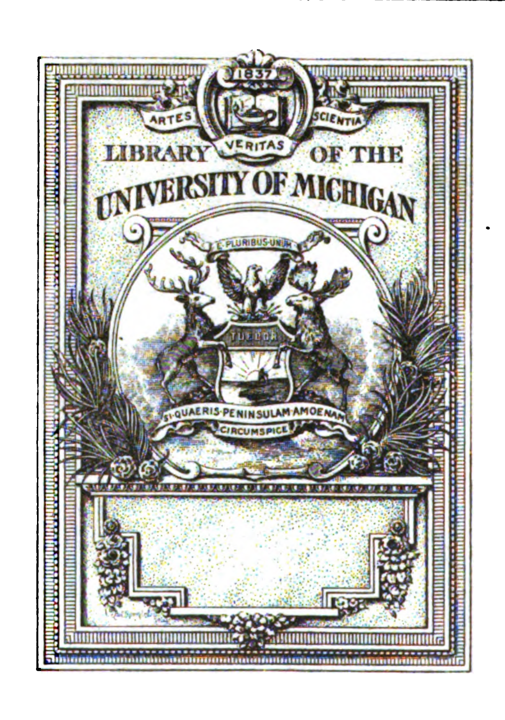

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

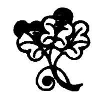
UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

XIII. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1899.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Abhandlungen.

Druckfehlerberichtigung.

In der Abhandlung „Fra Girolamo Savonarola" S. 325 Zeile 23 v. oben lies es statt er.

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

(Fortsetzung von X, 433.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

Neunter Artikel.

Der Gottmensch, seine Person und sein Werk.

Wie keine andere Religion ist die christliche auf die Person ihres Stifters gegründet. Wir sagen: ihres Stifters, um sogleich das Unzureichende dieses Ausdrucks hervorzuheben; denn Christus ist für die von ihm gestiftete Religion aktuales, gegenwärtiges Lebensprincip, beseelende Lebensquelle. Es ist nicht blofs der Geist Christi in moralischem Sinne, der seine „Stiftung", richtiger Schöpfung oder Neuschöpfung belebt, während er etwa selbst als „geschichtliche" Person in den Hintergrund tritt, sondern seine lebendige, persönliche Gegenwart, die diese Schöpfung, seine Kirche durchdringt, mit ihrem Lebenshauch erfüllt, jene wunderbare Regenerationskraft ihr verleiht, durch welche sie von innen heraus sich immer wieder zu neuer Thatkraft erhebt, in neuen geschichtlichen Erscheinungsformen, unverändert in ihrem Wesen und doch allen Wandlungen in den wechselnden Gestalten menschheitlicher Entwicklung ebenbürtig und überlegen, dem erstaunten Blicke geschichtlicher Betrachtung gegenübertritt. In dem Bewufstsein dieses Verhältnisses zur Person des Erlösers, nicht in ihrer Lehre, ihren Ämtern, ihrer so wunderbaren Organisation gründet das Vertrauen der Kirche auf ihre unversiegliche Kraft; jeder Angriff aber auf dieses Verhältnis, auf die Person und persönliche Eigentümlichkeit des Erlösers wird von ihr als eine Bedrohung ihres innersten Wesens, ihres Daseins und Bestandes betrachtet und zurückgewiesen.

Aus dieser Erwägung erhellt, von welchem Interesse für den Apologeten die Person des Erlösers sein müsse. Sie ist ihm Grund und Mittelpunkt des Ganzen. Ein Sokrates, ein Sakya-Muni stehen hinter ihrer Lehre zurück, der erstere trotz seiner persönlichen Bedeutung und der geschichtlichen Klarheit, mit welcher seine Persönlichkeit vor uns steht; der letztere auch teilweise infolge des sagenhaften, mystischen Dunkels, in welches seine Person und sein Leben gehüllt sind. Dagegen ist Christus

in seiner Schöpfung, der Kirche, alles in allem. (Hettinger, Lehrb. d. Fund. S. 390.)

Wodurch und wie ist dies Christus? Als Sohn Gottes, als wahrhafter Gott, als Gottmensch. Als solcher tritt er klar und bestimmt in den Evangelien, in den Briefen des heiligen Paulus, in der Predigt der Apostel, im Glauben der Kirche und der Väter hervor.

Christus verlangt Glauben an sich, an sein Verhältnis zum himmlischen Vater, an seine Würde als Sohn Gottes. Feierlich bekennt der Apostel Petrus diesen Glauben und empfängt hinwiederum die Verheifsung, das sekundäre und sichtbare, in seinen Nachfolgern fortdauernde Fundament der Kirche zu werden. Denselben Glauben bekennen die „Zeugen" (martyres) und besiegeln ihr Bekenntnis mit ihrem Blute. Denselben Glauben verteidigen die „Bekenner" gegen den Angriff des Unglaubens und der Häresie, gegen einen Celsus, einen Arius, der den menschgewordenen Gottessohn zum Geschöpfe, gegen Nestorius, der den Erlöser von Sünde und Verdammnis zu einem puren, wenn auch gottbegnadigten Menschen herabsetzte, gegen einen Eutyches, der die Naturen vermischend die Reinheit und ausschliefsliche Göttlichkeit der Person preisgab und damit den Erlöser, den er zu erhöhen glaubte, thatsächlich in seiner persönlichen Würde beeinträchtigte und erniedrigte. Denn die Integrität der menschlichen Natur liegt nicht allein in unserem — der menschlichen Mitbrüder des Erlösers — Interesse, sofern nur ein wahrhaft menschlicher Mittler uns in allem — die Sünde ausgenommen — gleich werden konnte und gleich geworden ist, sondern auch im Interesse der persönlichen Hoheit des Erlösers selbst; denn aus einer gemischten Natur würde eine gemischte Persönlichkeit resultieren, und der Erlöser wäre nicht mehr wahrhaft Gott, Gottessohn und göttliche Person in menschlicher Natur.

Nur als wahrhaft göttliche Person vermochte der Sohn Gottes durch die Kraft seiner im unversehrten Zustande verbleibenden göttlichen Natur der von ihm zu eigen genommenen menschlichen jene Vollkommenheit zu verleihen, die ein notwendiges Attribut des Gottmenschen ist. Was man die Verwirklichung des Ideals der Menschheit in Jesus Christus nennt, konnte nur aus der persönlichen Aufnahme der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen entspringen. Denn auch an das Ende der menschlichen Natur zu gelangen, konnte, wie man richtig bemerkte, nur eine Wirkung Gottes in ihr sein, nicht aber das Werk rein menschlicher Entwicklung. So hat demnach die ideale

menschliche Vollkommenheit des Erlösers ihren Grund in der hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur des Logos, ist aber ihrerseits zugleich ein Zeichen und Beweis für diese Verbindung, eine Bestätigung des Zeugnisses, das Christus von sich selbst gibt. Tu dixisti (Matth. 26, 63 sq.). Es ist unmöglich, das Verhältnis der beiden Naturen in Christus schärfer zu bezeichnen, als dies nach der von Augustin und anderen dem Wortlaut der Vulgata gemäfs gegebenen Erklärung von dem Erlöser selbst geschieht, wenn er sich den Anfang nennt, der zugleich zu uns spricht, d. h. den Urgrund, Gott und göttliche Person in menschlicher Natur (principium, qui et loquor vobis, Joh. 8, 25), ein Ausspruch, beziehungsweise eine Auffassung, die durch die Anfangsworte des vierten Evangeliums ihr Licht erhält.

Von dem Verbum caro factum, der göttlichen, im Fleische, d. h. in der menschlichen Natur subsistierenden Person ist gesagt: Der Knabe aber wuchs, voll der Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm: ein Wort, das nicht, wie einleuchtet, auf die göttliche Natur Christi bezogen werden darf; denn könnte auch, was wir nicht zugeben, das: „voll der Weisheit“ von der Gottheit ausgesagt werden, so doch in keinem Falle das: „gratia Dei erat in illo“ (Luk. 2, 40). Aber wird nicht in demselben Evangelium von dem Kinde Jesu gesagt: „Et Jesus proficiebat sapientia et gratia apud Deum et homines“ (l. c. v. 52)? Wie ist das plenus sapientia mit dem proficiebat sapientia zu vereinbaren? Ist ein Fortschritt, eine Entwicklung in der menschlichen Natur Jesu, eine Geistesentwicklung, die allein in Frage kommt, anzunehmen? Offenbar nur ein Fortschritt, wie er von der menschlichen Natur unzertrennlich ist, ein Fortschritt in der durch die Sinne vermittelten Erfahrungserkenntnis, ferner in der Applikation und in der Offenbarung seiner aus dem innigsten substantiellen (wir möchten sagen: subsistentiellen) Verhältnis zum Logos quellenden Weisheitsfülle. Darf aber auch ein Fortschritt von der Unwissenheit (Nichtwissen) zum Wissen, eine Entwicklung im (menschlichen) Bewufstsein des Erlösers und, davon unzertrennlich, im Wissen um seine höhere persönliche Würde angenommen werden? Keineswegs! Eine solche scheint sowohl durch den angeführten Ausspruch des Evangelisten Lukas (v. 40), als auch durch den Begriff der hypostatischen Union ausgeschlossen.

Man hat die Frage nach dem Wissen der menschlichen Natur als eine vom apologetischen Standpunkt minder wichtige bezeichnen wollen (Dr. Schanz, Apol. Bd. II S. 469). Wir

vermögen dem nicht beizustimmen. Denn jene Frage hängt aufs innigste mit der nach der Persönlichkeit des Erlösers zusammen, die wir als die principiellste, für den Bestand des Christentums wichtigste erklärt haben. Überdies ist sie höchst zeitgemäfs; denn soviel wir aus Werken über das Leben Jesu, selbst von hervorragenden gläubigen Verfassern, entnehmen, herrscht in weiten Kreisen eine Auffassung bezüglich des menschlichen Bewufstseins Christi, die von Unklarheit und Unbestimmtheit, wir dürfen wohl sagen von Irrtum, nicht freigesprochen werden kann.

„Da der Sohn Gottes Mensch wurde,“ so spricht sich ein fruchtbarer und vielgelesener Exeget aus in seinen „Sechs Bücher des Lebens Jesu“ (Dr. Schegg, 1874 B. I S. 78), „wollte er auch in jeder Beziehung, die Sünde allein ausgenommen, als Mensch erfunden werden. Er unterwarf sich daher allen Gesetzen der natürlichen Entwicklung, sowohl der Seele als des Leibes, so dafs beide ebensowenig etwas Frühreifes und Vorzeitiges als Mangelhaftes und Unvollkommenes an sich tragen. Sein Zunehmen am Wissen war darum nicht scheinbar, die Offenbarung der dem Alter entsprechenden Einsicht nicht eine blofse Herablassung zu seiner Umgebung, sondern der Knabe gewann Kenntnisse nach und nach, wie er nach und nach gröfser wurde, und wie es im Wesen der menschlichen Natur liegt. Als Kind hatte er auch ein kindliches Wissen, das durch Lernen wuchs und zunahm, aber so, dafs als Gegenstand des Lernens nur die rein menschliche Erkenntnissphäre der natürlichen Dinge, nicht die übernatürlichen dienten.“

Angesichts der Abhängigkeit des Willens von der Erkenntnis und des Zusammenhangs der Unwissenheit mit der Möglichkeit des Irrtums, und dieser mit der Möglichkeit zu fehlen und zu sündigen, werden wir uns nicht wundern, wenn derselbe Autor eine innere Versuchbarkeit Christi für zulässig und mit dem „strengsten Festhalten an der Sündelosigkeit Jesu“ für vereinbar hält. „Dem göttlichen Erbarmen steht gegenüber das menschliche Elend. Jenes kannte Jesus nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit, dieses sollte er in seiner menschlichen Natur kennen lernen und erfahren. Zum menschlichen Elend gehört aber auch und nicht als dessen kleinster Teil die Versuchung.“ „Die Versuchung eröffnet wohl einen Weg zur Sünde, die Versuchbarkeit selbst ist aber nichts Sündhaftes.“ Aber Versuchbarkeit (falls damit eine innere gemeint ist; nur eine solche aber kann als zum menschlichen Elend gehörig bezeichnet werden) schliefst die Möglichkeit der Sünde ein; demnach könnte die Sündelosigkeit Jesu nur als eine thatsächliche, nicht als eine notwendige,

als eigentliche Unsündlichkeit (Impeccabilität) betrachtet werden. Die Versuchung Christi durch den Satan ist eine äufsere; sie geschah um unsertwillen, um uns zu zeigen, mit welchen Waffen der Versucher zurückzuweisen sei. Wenn Christus alles Menschliche, die Sünde ausgenommen, annahm, so ist auch das, was zur Sünde führt und die innere Versuchbarkeit begründet, Unwissenheit und Konkupiscenz, ausgeschlossen. Man wird fragen: Wo bleibt dann das Verdienst, wenn die Versuchung keine wahre und wirkliche, sondern nur eine scheinbare gewesen? Wir antworten: Auch die äufsere Versuchung ist eine wahre, keine blofse Schaustellung; denn sie schliefst einen Akt der Demut, der Unterwerfung, des Gehorsams, folglich auch ein unendliches Verdienst in sich. Die innere Versuchung aber könnte nur als ein Reiz, ein unwillkürliches Wohlgefallen, eine unfreiwillige Regung der Konkupiscenz im weiteren Sinne des Wortes gedacht werden: eine solche aber ist durch den Begriff der hypostatischen Union schlechterdings ausgeschlossen.

Ein anderer Verfasser eines Lebens Jesu äufsert sich in folgender Weise zunächst über das Verhältnis der geistigen zur leiblichen Entwicklung: „Voll der Weisheit, ja die göttliche Weisheit selbst, wie er war, hatte der Messias, indem er ein schwaches Kind wurde, auch nicht verschmäht, allen Grundbedingungen natürlicher Entwicklung sich zu unterziehen; er wächst und erstarkt an Leib und Geist; mit der körperlichen Reife, von ihr bedingt und gefördert, geht auch die Reife des Geistes ihren natürlichen Entwicklungsgang, dafs beide, Leib und Seele, immer mehr das entsprechende Organ werden, auch ohne Wunder, ohne aufserordentliche wunderbare Erleuchtung, die innewohnende Fülle des göttlichen Wesens immer tiefer zu erfassen und zugleich nach aufsen zunehmend klarer abzuspiegeln“ (Dr. Grimm, Das Leben Jesu Bd. I S. 401 f.). Wie sollen wir aber mit diesen Worten vereinbaren, was uns von demselben Autor von dem Kinde Jesu in der Krippe gesagt wird: „Freilich in den ersten Augenblicken, da er sich offenbaren will, erfährt er auch gleich das Ungeheuerliche seiner Lage, ergreift ihn die Vorempfindung seines Todes“ (a. a. O. S. 278)?

Über die Taufe Jesu spricht sich derselbe Autor dahin aus: „Was hier äufserlich, vor der Welt, sichtbar vor sich geht, ist die Offenbarung, äufsere Darstellung eines Prozesses, der in diesem Augenblicke allerdings im Innern des Messias, eben mit der Taufe in Flufs gerät und sich vollzieht. . . . Der Vater will, dafs der „Menschgewordene“ sein messianisches Amt eröffne: zu diesem Zwecke stellt er ihm, dem hilflosen Menschensohne,

die Fülle seines Geistes, den hl. Geist selbst zur Verfügung: der hl. Geist, die göttliche Kraft des Vaters und des Sohnes, tritt aus ihrer Verborgenheit, läfst sich zu unmittelbarer Thätigkeit, einzig und ausschliefslich zu herrschen und zu walten, mitten in der geheiligten Menschheit des Erlösers nieder, und was dieser Jesus, so unmittelbar vom hl. Geiste ergriffen und in all seinen Kräften beherrscht, von nun an thut und spricht, das thut und spricht er in Gehorsam nach dem Willen des Vaters, gesendet vom Vater, aber auch in der Kraft des Vaters, der eben hierfür seinen hl. Geist zu Gebote stellt" (Grimm, a. a. O. II S. 130 f.).

Wir fragen: ob denn nicht der hl. Geist kraft der Menschwerdung der menschlichen Natur Christi vom ersten Augenblicke an zu eigen gehörte? Wie soll also diesen selben hl. Geist der Vater seinem eingebornen Sohn in menschlicher Natur zur Verfügung stellen, und dies erst im Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit?

Die innerliche Unversuchbarkeit des Heilands hängt, wie wir sahen, innig mit seinem abgeschlossenen, einer Mehrung oder Steigerung so wenig als einer Minderung fähigen gottmenschlichen Bewufstsein zusammen. Jene nimmt auch unser Autor an: „Der Messias, der absolut Heilige, ist keiner wirklichen Versuchung fähig; d. h. bei der treffenden Unterscheidung der Schule zu bleiben: er kann wohl . . . äufserlich den Versucher an sich herantreten, durch die äufseren Sinne die Anregung zur Sünde sich vermitteln lassen, aber auch nur von dem leisesten Anklange der geringsten Möglichkeit, in die Versuchung irgendwie einzuwilligen, kann bei ihm, dem Heiligen, nicht die Rede sein" (Grimm, a. a. O. S. 187). Mit einer blofs äufserlichen Versuchbarkeit stimmt jedoch nicht die Bemerkung a. a. O. S. 215 überein: bei der Versuchung habe sich die Kraft der innewohnenden Gottheit nicht der hl. Menschheit des Versuchten, aber seinem menschlichen „Bewufstsein" entzogen. (Die aus Franzelin in der Anmerkung citierte Unterscheidung spricht nicht für eine solche Entziehung, sie ist in dem Sinne gemeint, in welchem der hl. Thomas zwischen höheren und niederen Seelenkräften unterscheidet. Grimm läfst jene Entziehung ein Grund für das Gefühl der „Ängstigung einer so unnatürlichen Annäherung des Satans" sein S. 216.)

Die Kraft der Gottheit konnte sich dem menschlichen Bewufstsein Jesu nicht entziehen, ohne sich überhaupt seiner Menschheit zu entziehen. Denn zu den Folgen der Menschwerdung gehört insbesondere dies, dafs die Gottheit nicht blofs objektiv,

wie uns allen, sondern auch subjektiv und aktuell, als wesenhaft, wirksam und kontinuierlich erleuchtende Kraft der Menschheit Christi, also vor allem ihrem Denken und Wollen, ihrem Bewufstsein gegenwärtig war. Denn es gibt kein unbewufstes aktuelles Denken und Wollen, indem es den geistigen Akten wesentlich ist, im Unterschiede von den sinnlichen, auf sich selbst zu reflektieren. Entweder also war die geistige Verbindung mit der Gotteskraft gelöst, oder sie bestand im Bewufstsein selbst fort: es gibt kein Drittes.

Ferner ist a. a. O. S. 252 davon die Rede, dafs Jesus in den dem Nathanael mitgeteilten zwei Thatsachen natürlicherweise keine Kenntnis haben konnte. Setzt man das „natürlicherweise“ dem „wunderbarerweise“ entgegen, und nimmt man Wunder, wie es im strengen Begriffe desselben liegt, als zugleich übernatürliche und aufserordentliche Wirkung, so ist die Äufserung mifsverständlich, weil sie die Auffassung offen läfst, als ob der Heiland zu jener Kenntnis einer aufserordentlichen Erleuchtung bedurft hätte. Richtig ist sie dann, wenn sie besagen will, dafs die Kenntnis des Heilands nicht aus den natürlichen Kräften der menschlichen Natur als solchen geschöpft war, was indes für den Theologen von selbst verständlich ist.

„Mit dem ersten Schritt in den Tempel — so lesen wir S. 296 — tritt ihm (dem Messias) der Unglaube Israels in einer Weise und mit einer Bestimmtheit entgegen, dafs er den Eintretenden, Überraschten gleich ein für alle Mal vor die entscheidende Probe stellt.“ Verträgt sich eine „Überraschung“ mit dem Bewufstsein desjenigen, dem sein Leiden, also doch auch der Unglaube, dem er begegnet, beständig vor Augen gewesen (Ps. 37, 18)?

Über den Unterschied des Auftretens Jesu in Galiläa und Judäa äufsert sich der Vf. (a. a. O. S. 465): „In Judäa, wie er sich gleich im Beginn voll der Majestät des Sohnes Gottes im Tempel geoffenbart hat, so hält er sich durchweg auf der Höhe dieses Bewufstseins.“ Man könnte demnach versucht sein, das innere Bewufstsein Jesu mit der äufseren Offenbarung in einem strengen Parallelismus verlaufend zu denken. Damit aber würde das gottmenschliche Bewufstsein Jesu Schwankungen unterworfen und die hypostatische Vereinigung selbst, die nur als eine einfache, gleichsam in einem unteilbaren Punkte, bestehen kann, in eine auf- und abwogende Strömung hineingezogen. — Einer anderen Äufserung zufolge wird neuerdings der Gedanke nahegelegt, als ob die göttliche Kraft und der göttliche Geist erst mit der Taufe Jesu verliehen worden sei, wenn nämlich gesagt

wird: „was er für sich selbst, für seine Nöten verschmähte, Gebrauch zu machen von dem Geiste, der Macht des Vaters, die ihm bei der Taufe anvertraut wurde“ u. s. w.

Endlich noch Band III S. 133 steht der Messias „verwundert, dafs ein Heide ihm mehr Glauben entgegenbringe, als er je in Israel, inmitten seines eigenen, so begnadigten Volkes, während seiner ganzen Wirksamkeit gefunden.“ Das Verwundern schliefst die Schattierung des Unerwarteten ein, die, wie uns scheint, auf das gottmenschliche Bewufstsein des Erlösers keine Anwendung findet. In jedem Falle ist die vom Vf. citierte Erklärung des hl. Thomas zu Matth. 8, 10 viel mehr im Sinne einer bewundernden und lobenden Anerkennung als einer Verwunderung über eine unerwartete Erscheinung aufzufassen.

Die Gründe, durch welche Apologeten und Exegeten zur Annahme einer der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung analogen geistigen Entwicklung des Erlösers bewogen werden, finden wir von dem Tübinger Apologeten Bd. II S. 455 zusammengestellt. Man werde den einschlägigen Stellen in den Evangelien und dem Hebräerbriefe nicht gerecht, „wenn man darin blofs das allmähliche Hervortreten des von Anfang an fertigen, geistigen Charakters Jesu finden will. Man wird ihm aber auch nicht gerecht, wenn man der fertigen geistigen Erkenntnis, die man als eine der menschlichen Natur überhaupt erreichbare glückselige Schauung (visio beatifica) seit der Scholastik zu bezeichnen pflegt, eine andere, empirische, experimentelle, fortschreitende gleichsam zur Seite gehen läfst, indem man dasselbe Wissen, welches von Anfang in der Klarheit des Schauens Besitz der menschlichen Seele war, auf diese Weise zum Gegenstand der Erwerbung macht (scientia experimentalis, acquisita). Diese doppelte Erkenntnisweise kann nur als ein Versuch betrachtet werden, den Einflufs des göttlichen Wissens nicht zur Beseitigung des menschlichen auszudehnen, der unausweichlichen Konsequenz des Dogmas gerecht zu werden, denn der menschliche Wille und die menschliche Willensthätigkeit (Energie) wäre ja gegenstandslos, wenn im Leben Jesu lediglich der göttliche Wille und die göttliche Energie in allen Thätigkeiten Jesu zu jeder Zeit zur Geltung gekommen wären. Nur eins ist durch die hl. Schrift unbedingt ausgeschlossen, ein Fortschritt vom Schlimmeren zum Besseren.“

In dieser Äufserung fällt das Mifsverständnis auf, als ob die der menschlichen Natur zugeschriebene vollkommene Erkenntnis deren Energie und Aktivität ausschliefse, da sie vielmehr die höchste Bethätigung der menschlichen freilich durch göttliche Kraft ergänzten und gestärkten Geistesvermögen involviert;

denn der erleuchtende und bewegende Einfluſs der Gottheit erweist sich gerade in der Anregung und Erhebung der kreatürlichen Potenzen zur Selbstthätigkeit wirksam. In keinem Falle aber darf die Unvollkommenheit einer allmählichen und wesentlichen intellektuellen und moralischen Entwicklung in der menschlichen Natur Christi angenommen werden. Die im Evangelium des hl. Lukas behauptete „Zunahme" muſs mit der „Fülle der Weisheit" in Übereinstimmung stehen. Die Schwächen, von denen der Apostel spricht, können nicht geistige, intellektuelle oder moralische, nicht Quellen solcher sein. Glaubt man aber die Integrität der menschlichen Natur Christi durch ihre uranfängliche geistige Vollkommenheit bedroht, so verkennt man, wie gesagt, die Art und Weise, wie die göttliche Kausalität im Geschöpfe wirkt, indem sie seine Selbstthätigkeit nicht aufhebt oder niederdrückt, sondern sie vielmehr zur vollen Geltung bringt. Ist dies schon in der gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung der Fall, so noch in viel höherem Grade in jenem Verhältnis der innigsten Gemeinschaft, der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Personeinheit, deren Gesetz ein ganz eigenartiges, über die gewöhnliche Ordnung der Natur und Gnade erhabenes ist. Die Abgeschlossenheit der wesenhaften, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit Christi schlieſst durchaus nicht die Wahrheit und Wirklichkeit seines menschlichen Geisteslebens aus. Die „eigene Denkarbeit" Christi bleibt unversehrt und unbeeinträchtigt unter dem Einflusse der göttlichen Persönlichkeit, durch den sie ihre menschliche Natur der Unvollkommenheit menschlicher Entwicklung enthebt.

Man wird einwenden, unsere Annahme widerspreche wie der allgemein menschlichen, so auch insbesondere der kindlichen Natur. Es ist aber weder das eine, noch das andere der Fall. Im allgemeinen bringt es allerdings die menschliche Natur mit sich, eine Entwicklung durchzumachen, vom Sinnlichen zum Geistigen sich zu erheben; der Grund aber liegt nicht in dem höheren, specifischen, sondern in dem niederen, generischen, sinnlichen Teile der menschlichen Natur. Die intellektuelle Natur ist nicht wesentlich an jenes Entwicklungsgesetz gebunden. An dieser aber participiert die menschliche Natur, die, wie das bekannte Bild besagt, im Horizont zweier Welten, der geistigen und sinnlichen — himmlischen und irdischen — steht. Es ist ihr daher zwar natürlich, in Abhängigkeit von den Sinnen und durch diese gestützt zur Höhe geistiger Bildung emporzuklimmen; eine Erhebung aber über diese Art von natürlicher Notwendigkeit ist nicht wider-, sondern auſser- und übernatürlich. In dem

Falle Christi aber ist die übernatürliche Vollkommenheit durch die ganz einzige Verbindung mit der Gottheit, die unvergleichliche Gottesnähe und persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit etwas wesentlich Gefordertes. Es ist nicht zufällig — accidentell —, dafs die menschliche Seele Christi ursprünglich und konstant der Anschauung Gottes sich erfreut, vielmehr liegt dies im Wesen der hypostatischen Union. Wenn die Personeinheit Christi die Möglichkeit der Sünde — das gesamte corpus peccati — von seiner menschlichen Natur schlechterdings ausschliefst, auch nicht der Schatten der Sünde diese Natur berühren darf, so ist dies eine einleuchtende Forderung. Sie gelangt jedoch nur zur Erfüllung, wenn wir die Konsequenzen jener persönlichen Gemeinschaft: die gröfstmögliche intellektuelle und sittliche Vollkommenheit der aufgenommenen Natur, also den status comprehensoris, annehmen.

Der Gottmensch ist nicht ein Mensch, der am Göttlichen participiert, sondern der Sohn Gottes, der in menschlicher Natur wahrnimmt, empfindet, fühlt, denkt und will. Eine wesenhafte Zunahme an Weisheit wäre ein Hineinwachsen in die Verbindung mit dem Logos, nicht ein Bestandhaben im Logos. Die denkbar innigste Verbindung mit der aktuellen Weisheit mufste notwendig die volle Aktualisierung jeder Art geistiger Potenzialität in der menschlichen Natur Christi nach sich ziehen.

Wie nicht der menschlichen Natur, die durch ihr Formprincip, die Geistseele, in ihren höheren Vermögen an kein Organ und daher auch nicht mit absoluter Notwendigkeit an eine organische Entwicklung gebunden ist: so widerspricht die Erhabenheit über die gewöhnlichen Entwicklungsgesetze auch nicht der kindlichen Natur. Denn das aus der Verbindung mit dem Logos geschöpfte Wissen der Menschheit Christi ist nicht ein reflektierendes und diskursives, sondern ein intuitives; unkindlich aber ist ein frühreifes Wissen ersterer, nicht aber ein solches letzterer Art. Oder überraschen uns nicht zuweilen an Kindern Lichtblicke, die aus der Tiefe der geistigen Natur zu quellen scheinen? Wer wüfste nicht von geistig frühreifen Kindern, deren geistiges Leben Spuren einer Ursprünglichkeit zeigt, die mit den sich mehrenden und steigernden Erfahrungen und der zunehmenden Reflexion, gleichsam unter dem Drucke sinnlicher Einflüsse, häufig wieder zurücktritt und verloren geht?

Sollte die Hartnäckigkeit — wenn der Ausdruck gestattet ist —, womit viele an der wesenhaften Entwicklung der Menschheit Christi festhalten, nicht mit jenem Vorurteil, jener Überschätzung des Werdens, des Erwerbens zusammenhängen,

die in dem bekannten Dichterworte (Erwirb es, um es zu besitzen) und in noch schrofferer Weise in dem Ausspruche Lessings von der Forschung nach der Wahrheit ihren Ausdruck gefunden hat? Wir werden hiermit zu der Frage nach dem Grunde dieser Erscheinung geführt. Angesichts nämlich der schwankenden Bestimmungen bei Exegeten und Apologeten, dieser Scheu, die Konsequenzen des strengen dogmatischen Begriffs der Menschwerdung des Gottessohnes zu ziehen, fühlt man sich zu der Frage gedrängt, ob nicht derselben tiefere geschichtliche Ursachen zu Grunde liegen: dogmatisch-philosophische Auffassungen, die, mit Lieblingsideen der Zeit verwachsen, nur schwer auszurotten sind, und unbewufst ihren Einflufs auf die Geister ausüben. Eine Bemerkung von Schäzlers (Das Dogma von der Menschwerdung, 1870 S. 201) dürfte geeignet sein, auf die richtige Spur zu führen. Hier wird von dem christologischen System Berruyers gesagt, die genauere Betrachtung desselben sei aus dem Grunde nützlich, weil sich daraus klar erkennen lasse, woher denn eigentlich jene Verflachung gekommen sei, welche die Ursache gewesen, dafs auch katholische Theologen unter den Einflufs des Rationalismus gerieten. Die Auffassung Berruyers selbst wird mit den Worten gekennzeichnet: „Der Sohn Gottes oder Jesus Christus der Heiland ist ihm (B.) seine menschliche Natur für sich allein und diese folglich eine eigene Person für sich; sie allein, nicht der Sohn Gottes selber, ist das handelnde Princip in Christus." „Nach B. ist der unmittelbare und eigentliche Gegenstand der biblischen Aussagen über Jesus Christus seine hl. Menschheit selber, und wenn er auch von dieser lehrt, sie sei mit der göttlichen Natur substantiell verbunden und erfahre von dem Worte Gottes ihre persönliche Vollendung, so ist doch der Sinn dieser Behauptung nicht der kirchliche. Christus nämlich ist bei dieser Auffassung nicht der menschgewordene Gott, sondern ein persönlich mit ihm verbundener Mensch. Näher der Wirklichkeit als der Ausdruck „Gottmensch" komme daher, meint B., eine Bezeichnung, die den Begriff des Menschen in den Vordergrund stellt; denn dieser ist der unmittelbarste und vornehmste Gegenstand der evangelischen Berichte" (vgl. Schäzler, a. a. O. S. 20 ff.).

Es ist leicht einzusehen, dafs diese Auffassung sich in Widersprüchen bewegt. Zugleich aber leuchtet ein, dafs sich mit ihr die Ansicht wohl verträgt, Christus sei den gewöhnlichen Gesetzen geistiger Entwicklung unterworfen gewesen. Die Verflachung, von welcher der angeführte Theologe spricht, gibt sich auch in der Christologie Stattlers kund, eines Autors, der sich trotz aller Polemik gegen Kant den modernen Einflüssen nicht zu

entziehen wufste (vgl. Schäzler a. a. O. S. 213 ff.), und dieselbe Verflachung zieht sich, durch den Einflufs der Jakobischen Glaubensphilosophie gefördert und von hervorragenden Vertretern der praktischen und angewandten Theologie vertreten (a. a. O. S. 198 ff.), fast bis in die Gegenwart herein.

Die wissenschaftliche Aufgabe des Theologen besteht nach dem alttheologischen Begriffe von seiner Wissenschaft darin, die Konsequenzen aus den Dogmen zu ziehen; denn die Dogmen sind für den Theologen die Principien: das, was für den Geometer die Definitionen und Axiome sind. Daher bethätigt sich die Kühnheit, die zuweilen an hochbegabten spekulativen Geistern von den einen gerühmt, von den andern getadelt wird, soweit sie berechtigt ist, nicht in neuen, originellen oder es scheinenden Auffassungen des Dogmas selbst, sondern in der Schärfe, womit die Konsequenzen des Dogmas gezogen werden. In unserem Falle ist aus dem Dogma der hypostatischen Union die Erhabenheit der Menschheit Christi über die gewöhnlichen Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes als notwendige Folgerung zu ziehen. Das so im allgemeinsten Umrifs gewonnene Bild des Erlösers nun steht in vollkommener Übereinstimmung mit dem Bilde, das die Evangelien, nicht allein jenes des Johannes, sondern auch die der Synoptiker vom Erlöser entwerfen. Zu den Zügen dieses Bildes gehören die Irrtumslosigkeit und die Sündelosigkeit Jesu (vgl. Gutberlet, Lehrb. d. Apol. II S. 257 ff.). Jesus lehrt wie einer, der Gewalt hat, und spricht die Wahrheit aus als einer, der sie intuitiv schaut — unmittelbar aus der substantiellen Wahrheit schöpft —, und setzt ohne vorgängigen Unterricht schon als Knabe durch seine weisen Fragen und Antworten die Gesetzeslehrer im Tempel in Staunen (a. a. O.). Jesus ist der einzige, der, ohne den Vorwurf unerträglichen Hochmuts befürchten zu müssen, an seine Feinde die Frage richten durfte: Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen? so dafs man mit Recht aus dieser selbst von seinen Feinden anerkannten Heiligkeit, aus dem Zeugnis, das er von seiner eigenen göttlichen Persönlichkeit gibt, auf seine wirkliche Gottheit zu schliefsen berechtigt ist (a. a. O.).

Die ethische Vollkommenheit Christi überschreitet jeden menschlichen Mafsstab in dem Grade, dafs man nicht mit Unrecht sagen konnte, der Erfinder eines solchen Charakterbildes wäre erstaunlicher, als der Heros selbst (Rousseau, s. Gutberlet a. a. O. S. 251). Wenigstens finden wir in keiner Litteratur das Bild eines Weisen entworfen, das von nationalen und traditionellen Schranken frei, nur entfernt mit dem ebenso ideal hohen als

konkret erfüllten Charakterbilde verglichen werden könnte, das uns die Evangelisten im einfachsten und schlichtesten Erzählertone vor Augen führen. Wir sagen: „konkret erfüllt"; denn ohne abstrakt zu sein, umfaſst das Charakter- und Lebensbild Christi im einfachsten Lichtstrahl das zusammen, was in den Heiligen kraft seiner Nachfolge in den mannigfaltigsten Farben gebrochen erscheint, und bringt also das Bild des wahrhaften Idealmenschen in dem früher erklärten Sinne (nicht in dem des Idealchristus der protestantischen Vermittlungstheorie) alle Seiten zur Geltung, die wir in der in ihrer gröſstmöglichen Vollkommenheit gedachten Menschennatur (dem Menschheitsideal) unterscheiden und vereinzelt in den Geistesheroen der Menschheit ausgeprägt finden. Nicht das Ideal des jüdischen und griechischen u. s. w. Geistes, sondern das der Menschheit verwirklichend sehen wir ihn, den Weisesten der Weisen, voll menschlichen Zartgefühls, sich herablassend zu den Schwächen seiner Brüder, zu ihrer Unwissenheit, den Armen das Brot der Lehre brechend, zu ihren körperlichen Gebrechen, heilend und tröstend; damit aber Starkmut verbindend, den verzehrenden Eifer für die Ehre und das Haus Gottes, vollbringt er, nicht in stoischer Gefühllosigkeit seinen Leiden entgegensehend, sondern als ob er unter der vergegenwärtigten Last derselben für einen Augenblick erliege, mit zu seinem himmlischen Vater, an den ihn das zärtlichste Band der himmlischen Liebe und gehorsamsten Ergebung knüpfte, erhobenem Blicke seinem Willen sich fügend, vollbringt er, sage ich, das freiwillige Opfer seines kostbaren menschlichen Lebens (vgl. Gutberlet a. a. O. S. 257). Und um in diesen Umriſs einen für die sociale Wirksamkeit des Christentums bedeutungsvollen Zug einzufügen, so bleibt der Erlöser frei von den Banden des ehelichen Lebens, ein Vorbild vollkommener Enthaltsamkeit, ohne sich jedoch der Grundlage der Societät, der Familie, zu entziehen, vielmehr um Familie und körperliche Arbeit gleichmäſsig zu adeln und zu heiligen, verbringt er den weitaus gröſsten Teil seines irdischen Daseins in der stillen Zurückgezogenheit des Familienlebens, während er der öffentlichen Thätigkeit den kurzen Zeitraum von drei Jahren widmet.

Der Person des Erlösers entsprechend gestaltet sich seine Wirksamkeit und sein Werk. Seine Lehre trägt nach Inhalt und Form das Gepräge des Menschheitslehrers mit Vorzug. Was jene betrifft, so enthält die Predigt Jesu die reinsten und erhabensten Vorstellungen von Gott, seinen Attributen der Vollkommenheit, Heiligkeit, Barmherzigkeit, von seinem Verhältnisse zur Welt, Vorstellungen, die überdies zum Höchsten, was die

natürliche Erkenntnis zu erreichen und zu fassen vermag, Aufschlüsse über das der Natur verborgene Leben Gottes in mitteilender und überquellender Erkenntnis und Liebe fügen. Keine Religion, weder der Brahmanismus noch der Buddhismus und Parsismus, vermag sich in dieser Beziehung mit dem Werke Jesu zu vergleichen. Die Lehren des Alten Bundes selbst finden darin eine Ergänzung und Erfüllung, wie sie die Propheten nur von ferne zu ahnen vermochten. Das letztere gilt vor allem von der Sittenlehre Jesu, die, ohne unvollkommenere Motive zu verwerfen, vielmehr solche mit Rücksicht auf die konkrete Menschennatur billigend, doch das Schwergewicht in die Liebe als des Gesetzes Erfüllung verlegt, den Tugendbau in der sonst unbekannten oder verkannten Demut fundamentiert, um ihn zu einer der Tiefe des Grundes entsprechenden Höhe der Vollkommenheit emporzuführen, endlich aber durch die evangelischen Räte die mit Hilfe der Gnade zu erreichende sittliche Vollkommenheit bis zur Höhe sittlichen Heroismus steigert (Hettinger, Lehrb. S. 392 f.): ohne deshalb einen unstatthaften Dualismus einzuführen, vielmehr dem Charakter göttlicher Wirksamkeit in der Natur- und Gnadenordnung gemäfs eine Fülle und Mannigfaltigkeit von Stufen sittlicher Vollkommenheit ermöglichend, die sich in dem Reichtum der Formen, Arten und Varietäten der Naturwesen widerspiegelt.

Nicht minder einzig stellt sich uns die Lehrform oder Lehrmethode des Erlösers dar. Er ist nicht allein, wie man wohl allgemein zugibt, der gröfste und unvergleichliche Parabellehrer, sondern bedient sich der Parabeln in einer Weise, wie sie eben nur ein Gottmensch zu handhaben vermochte, in einem Bilde die Geschichte der Menschheit an die einfachsten sittlichen Erlebnisse des Individuums anknüpfend, wie dies beispielsweise in der überdies gleich einfachen wie tief ergreifenden Parabel vom verlorenen Sohne ersichtlich ist (vgl. Veiths Monographie über diese Parabel). Daher auch einerseits jene Tiefe, die kein Verstand vollkommen zu ergründen vermag, andererseits aber zugleich jene Klarheit, die sich dem schlichtesten kindlichen Sinne anzuschmiegen weifs und seinem ahnungsvollen Verständnis sich erschliefst. Der Erlöser spricht nicht in der Sprache der Wissenschaft, sondern als die substantielle Wahrheit, die das Leben des Geistes ist, mit göttlicher Autorität, die Glauben und Unterwerfung heischt (s. Hettinger a. a. O. S. 394).

Von diesen Bemerkungen über die Wirksamkeit und das Werk Jesu wenden wir uns zum Schlusse zur Gottheit Jesu zurück. Dieselbe steht nicht blofs dogmatisch, sondern auch

geschichtlich, also vom apologetischen Standpunkt, unzweifelhaft fest. Der Kardinal Zigliara führt die Gründe in seiner für die Schule bestimmten Propädeutik der Theologie auf folgende vier Argumente zurück. Erstens das eigene Zeugnis Christi, auf das der Evangelist Johannes rekurriert (1. Joh. 1, 4), ein Zeugnis, gegen das keinerlei Annahme von Lüge oder Selbsttäuschung aufkommen kann. Zweitens das übereinstimmende Zeugnis der Apostel. Drittens das indirekte Zeugnis der nach Christus aufgestandenen falschen Messiasse, die sich für Gott — Gottessohn — ausgaben. Viertens endlich der selbst von den Rationalisten zugestandene sittliche, sociale Umschwung, der mit der Einführung des Christentums stattfand und als Werk Gottes anerkannt werden mufs, da eine solche Frucht unmöglich aus der Lüge, aus sei es absichtlicher sei es unabsichtlicher Täuschung entspriefsen konnte.

Der Keim wird beurteilt nach dem Baum, der Baum nach seinen Früchten. Die Frucht der gottmenschlichen Wirksamkeit ist die geistigsittliche Erneuerung des Erdkreises. Von den Aposteln und dem ihnen verliehenen hl. Geiste Jesu Christi gilt das prophetische Wort des Psalmisten, der im Bilde der irdischen Schöpfung von der zukünftigen geistigen voraussagt: „Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae“ (Ps. 103, 30). Dem Auftrag Christi gemäfs gingen sie hinaus nach allen Richtungen des Erdkreises und streuten den Samen aus, der zu herrlicher Frucht aufsprofs: „In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum“ (Röm. 10, 18; Ps. 18, 5).

Den logischen Zusammenhang der sittlichen Erneuerung der Menschheit durch das Christentum legt treffend Kard. Zigliara in folgenden Worten dar, mit denen wir unsere demonstratio christiana schliefsen wollen: „Beide (Glaubens- und Sittenlehren) werden auf das Ansehen (die Autorität) Christi hin angenommen, d. h. wir glauben und handeln (dem Glauben gemäfs), weil wir (in) Christus Gott zu unserem Lehrer zu haben glauben, auf den das Menschengeschlecht hört, den es liebt, dem es folgt, bereit, alles zu ertragen und das Leben selbst zu verlieren aus Liebe zu Christus, der zuerst für uns gestorben ist. Folglich ist der intellektuelle, sittliche und sociale Fortschritt nicht irgendwie die Frucht der Lehre Christi allein, sondern Frucht der Lehre Christi, sofern er Gott ist, und an ihn als Gott geglaubt wird. Sieht man also von der Gottheit Christi ab, so ist es ungereimt, mit den Rationalisten die nämliche oder eine ähnliche sociale Umgestaltung in der Ordnung der Wahrheit und der Tugend zu erdichten (Zigl. Propaed. p. 322).

MORALSTATISTIK UND WILLENSFREIHEIT.

Von Prof. Dr. L. HAAS.

Die Anhänger des Determinismus und Monismus, wie er in der modernen Philosophie fast allgemein vertreten ist, berufen sich für ihre Behauptung, dafs das moralische Wirken des Menschen in seiner Gesamtheit wie in seinen einzelnen Akten unter einer konstanten notwendigen Kausalität steht, also in keiner Weise frei ist, auf die Ergebnisse der Moralstatistik. „Die Thatsache," sagt z. B. Wundt (Grundzüge der physiol. Psychol. II S. 480 f. 3. Aufl.), „dafs bei einem gegebenen Zustande einer Bevölkerung die jährliche Zahl von Heiraten, Selbstmorden, Verbrechen u. s. w. konstant bleibt, ist mit dem Indeterminismus in seiner gewöhnlichen Gestalt unvereinbar." Der Fatalismus soll freilich durch das Freiheitsbewufstsein abgewiesen sein. Aber dieses Abweisen ist nur ein subjektives, es bleibt beim Determinismus der Fatalismus objektiv unter allen Umständen bestehen. Trotzdem suchen die Deterministen faktisch die Freiheit oder vielmehr den Schein derselben festzuhalten. „Aus den Erfahrungen der Moralstatistik," fährt Wundt fort, „ergibt sich nur die naheliegende Folgerung, dafs in einem bestimmten Zustand einer gröfseren Gesellschaft von Menschen sowohl die äufseren Motive wie die inneren Bestimmungsgründe des Charakters durchschnittlich in konstanter Gröfse fortwirken. Der einzelne Mensch ist darum ebenso wenig einem Zwang unterworfen, wie in einer Bevölkerung, deren durchschnittliches Lebensalter 30 Jahre beträgt, jeder Dreifsigjährige zum Sterben genötigt ist. Im einzelnen Falle können die inneren Bestimmungsgründe des Handelns von dem äufseren Zuschauer sowohl wie von dem Handelnden selbst nie vollständig erfafst werden, denn sie verlieren sich in der Totalität der Gründe des Seins und Geschehens." — Zu dieser Stelle ist zunächst die Bemerkung zu machen, dafs jeder in dem Alter sterben mufs, in dem er eben stirbt, wenn die Durchschnittszahl 30 überhaupt erreicht werden soll. Das Sterben zur bestimmten Zeit ist im einzelnen Falle gerade so notwendig, wie die Durchschnittszahl 30; beide fordern sich gegenseitig. Sowohl hinsichtlich des Eintritts des einzelnen Sterbens als der Zahl 30 ist die Freiheit aufgehoben. Es liegt also eine offenbare Verwechslung vor; es handelt sich nicht darum, ob und wie oft etwas geschieht, sondern ob es, mag es wann immer oder wie

oft immer geschehen, frei oder aus Notwendigkeit geschieht. Das Beispiel ist also höchst unpassend gewählt.

Ich will weder auf die Anschauungen der einzelnen Deterministen, noch auf deren offenbare Widersprüche, noch auf die Begründung in den Systemen selbst eingehen. Ich möchte vielmehr eine eingehendere Untersuchung des inneren Verhältnisses zwischen der Moralstatistik und der sittlichen Freiheit des Menschen vornehmen. Gutberlet (Willensfreiheit und ihre Gegner S. 40—102) hat zwar reichliches, allseitiges Material zusammengetragen, aber die Frage mehr nach der Seite behandelt, dafs die Ergebnisse der Moralstatistik die Willensfreiheit nicht umstofsen, ohne die Frage zu berühren, ob nicht etwa gar die Moralstatistik die Willensfreiheit voraussetzt; Mach (Willensfreiheit des Menschen 1894) widmet dem Verhältnis zwischen Moralstatistik und Willensfreiheit nur einige Seiten (S. 164—170). Dem gegenüber schien es mir nicht uninteressant, der Frage näher zu treten, ob denn die Deterministen bei ihrer starken Betonung der Moralstatistik nicht mit ihren eigenen Behauptungen ins Gedränge kommen. Mir will scheinen, als habe die Statistik überhaupt, und um so mehr die Moralstatistik nur einen vernünftigen Sinn bei Annahme einer wirklichen Freiheit. Ohne Voraussetzung einer freien Bewegung ist sie nicht nur ohne jeden Sinn und unnütz, sondern in gewisser Beziehung sogar unmöglich. Die Deterministen werden in letzter Instanz selbst zur Annahme irgend einer Freiheit gedrängt, wenn auch nur im Sinne des epikureischen Zufalles, der freilich für immer unerklärlich bleibt.

Vor der eigentlichen Untersuchung habe ich auf einen bis jetzt nicht beachteten Punkt aufmerksam zu machen. Die landläufige Anwendung der Statistik auf das sittliche Leben des Menschen, die sogenannte Moralstatistik, stellt sich als eine rein äufserliche dar, trifft nicht ihr eigentliches Objekt, die Sittlichkeit. Diese besteht ja nicht in dem mechanischen Aufeinanderwirken gewisser Kräfte in der Menschheit. Wird sie als solches gefafst — und das thut die landläufige Statistik —, so ist das Leugnung der Sittlichkeit. Für eine Moralstatistik im echten Sinne kann es sich nicht darum fragen, wieviel Personen unter einer bestimmten Anzahl von Menschen z. B. ein bestimmtes Verbrechen, etwa den Selbstmord, begehen. In einer solch allgemeinen Fassung und Auffassung kann der Selbstmord nicht ohne weiteres als sittliche That betrachtet werden, weil nicht alle Menschen in dieser Anzahl sich dem Selbstmord gegenüber in dem gleichen Verhältnisse befinden, der Selbstmord also

den Selbstmördern nicht in gleicher Weise zugerechnet werden kann, sondern den einen gar nicht, den anderen in beschränktem, den anderen im vollen Maße zuzurechnen ist. Darum ist die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung hier nichts weiter als eine Spielerei; es fehlt jede Rücksichtnahme auf die realen Verhältnisse, welche doch eine Statistik vor allem im Auge haben muß, da aus ihnen die allgemeine Regel sich durch Induktion ergeben soll. Man darf nicht zuerst verallgemeinern und dann erst die Rechnung anwenden. Verallgemeinert wird aber, wenn man ohne weiteres jeden Menschen in einer bestimmten Anzahl hinsichtlich des Selbstmordes in das gleiche Verhältnis setzt und einen Selbstmord wie den anderen auffaßt. Treffen auf 1 000 000 Menschen 3007 Selbstmörder, so ist die Wahrscheinlichkeit für den einzelnen, Selbstmörder zu werden, nur rein formell $^3/_{1000}$; faktisch ist für die weitaus größte Mehrzahl diese Wahrscheinlichkeit 0, da die meisten überhaupt nicht in die entsprechende Lage kommen. Gutberlet läßt die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der übrigen auf einen abgewälzt werden. Was soll aber das anders heißen als daß diese „übrigen“ faktisch außer Ansatz zu bleiben haben? — Soll die Statistik für die Sittlichkeit einen wahren Wert und eine wirkliche Bedeutung haben, dann ist sie auf das sittliche Leben nicht in der bisherigen abstrakten Allgemeinheit anzuwenden, sondern es sind, um bei dem gewählten Beispiele zu bleiben, zunächst gleichartige Gruppen auszuscheiden, bei welchen der Selbstmord vorkommt. Innerhalb dieser Gruppen selbst sind wieder Ausscheidungen auf Grund ähnlicher Verhältnisse und weiterhin auf Grund der sittlichen Beschaffenheit vorzunehmen. Jetzt erst kann man die Statistik im wahren Sinne anwenden, weil gleiche Verhältnisse vorliegen. Da findet man aber beim Selbstmord in der Regel, daß der Grund desselben in letzter Instanz in der Subjektivität liegt. In meinen Augen hat eine Moralstatistik nur dann einen Wert, wenn sie untersucht, wie oft in bestimmten Lagen, in einem bestimmten Alter, bei bestimmten Charaktereigenschaften u. s. w., überhaupt bei einer bestimmten sittlichen Verfassung bestimmte innere und äußere Ursachen zu bestimmten Handlungen führen. Nur so kommt man auf die eigentlichen Gründe; nur so gelangt man zu der Einsicht, daß sich der Mensch von der eigenen Persönlichkeit aus verschieden entschließen kann und entschließt. Es sind ja Fälle nicht bloß denkbar, sondern mehr als einmal wirklich, in denen trotz der augenscheinlichen äußerlichen Gleichheit in ganz entgegengesetzter Weise gehandelt wird. Das sittliche Leben hat

keine Ähnlichkeit mit einer Urne, in der sich verschieden gefärbte Kugeln befinden; man mufs bei ihm gerade die abstrakte und die konkrete Möglichkeit wohl aus einander halten. Bei ihm sind die gleichartigen Fälle zunächst nur äufserlich gegeben; die eigentliche Gleichartigkeit mufs vielfach erst gesucht und herausgestellt werden, wenn man nicht die gleichartigen und ungleichartigen Fälle ohne weiteres gleich behandeln und einfach zählen will. Wenn daher die inneren Bestimmungsgründe, also gerade die sittlichen, im einzelnen Falle weder vom Handelnden selbst noch vom äufsern Zuschauer vollständig erfafst, also wirklich gleichartige Fälle nicht hergestellt werden können, dann hat die Moralstatistik überhaupt keine Bedeutung, sie trifft nicht das Objekt, das ihr Name verlangt. Sie dreht sich blofs um die Ähnlichkeit des Resultates, die Ähnlichkeit der Ursachen steht aufser ihrem Bereich. Die Fälle z. B., wo trotz der Gleichheit der Umstände und Verhältnisse kein Selbstmord verübt wird, stellt sie ganz und gar denen gleich, in welchen kein Selbstmord geschieht, weil die Bedingungen dazu überhaupt fehlen. Werden aber in dieser Weise die entgegengesetzten Fälle als gleich behandelt, so ist jede abgeleitete Regel oder gar Notwendigkeit unbegründet und erschlichen; man kann auf nichts weiter rekurrieren als auf das blofse Zahlenverhältnis, in dem doch keine Notwendigkeit ausgedrückt ist. Wenn daher im sittlich-socialen Leben ein regelmäfsiger Verlauf sich offenbart, so kann eine derartige Statistik doch keine Notwendigkeit erweisen, weil sie die Gründe überhaupt nicht kennt; sie kann eine Notwendigkeit nur auf Grund einer fingierten, ich möchte sagen oberflächlichen Allgemeinheit behaupten. Die Statistik führt daher hier nicht zur Annahme einer Notwendigkeit, beweist eine solche nicht, sondern setzt sie vielmehr voraus und geht von ihr aus.

Beantworten wir zum Zwecke unserer eigentlichen Untersuchung vorerst zwei Fragen:

1. Bei welchen Geschehnissen kann die Statistik überhaupt angewendet werden?

2. Zu welchem Zwecke wird sie angewendet?

Geschehnisse, auf welche die Statistik überhaupt angewendet werden soll, müssen einzeln bestimmt und sicher erfafsbar sein. Auf Verschwommenes, das man nur als erfafsbar hinstellen kann, wenn man an die Stelle des eigentlichen Erkennens lediglich den natürlichen Glauben oder gar blofs ein unbewiesenes oder der Natur der Sache nach unbeweisbares Annehmen setzt, läfst sich keine Statistik anwenden. Zu diesem ersten kommen noch

zwei Haupterfordernisse: Ein konstantes und ein variables Moment in den Geschehnissen. Ohne das konstante, und zwar innerlich, nicht blofs äufserlich oder dem Scheine nach konstante Moment fehlt ein eigentliches Objekt für die Statistik. Wird daher dieselbe auf Geschehnisse angewendet, die zwar der äufseren Erscheinung nach gleich, in ihren eigentlichen, inneren Gründen aber so individualisiert sind, dafs bei einem jeden ein ganz besonderes, ihm allein ausschliefslich eignendes Zusammenspielen derselben stattfindet, und noch dazu in einer Art, dafs die Elemente dieses Spieles nicht bestimmt werden können, so kann man zwar noch die Geschehnisse zählen, aber nur nach ihrer allgemeinsten Seite, als reine Abstraktionen. Was man hier auf noch so grofse Zahlen und die Vergleichung derselben baut, ist nicht etwa unsicher, sondern geradezu falsch. Läfst man da die Statistik ausschlaggebend sein, dann setzt man willkürlich im sittlichen Leben nach Analogie des Naturgeschehens für die gleichen Erscheinungen die gleichen Gründe voraus, negiert also die Freiheit von vornherein, beweist aber die Berechtigung dieser Negation in keiner Weise. Die Anwendung auf das Verfahren der Deterministen ergibt sich von selbst.

Ist so bei absoluter Variabilität des Objektes eine Statistik sinnlos und unnütz und insofern unmöglich, als sie blofs auf einen Schein sich beziehen kann, so ist sie es ebenso, wenn ihrem Objekte gar kein variables Moment anhaftet. Sie würde sich hier auf lauter Wiederholungen ein und derselben Gröfse gründen, wie im ersten Falle auf die Wiederholung ein und desselben Scheines. Wer stellt denn eine Statistik über das Sterben überhaupt an? Wer würde an eine Statistik denken, wenn alle Menschen in dem gleichen Alter und an derselben Krankheit und unter denselben Erscheinungen sterben müfsten, an der konstanten Thatsache des allgemeinen Sterbens also keine Variabilität zu beobachten wäre? Schon hier drängt sich die Frage auf: Ist das variable Moment auf Freiheit gegründet (mag der Träger desselben wer immer sein) oder ebenso wie das konstante auf Notwendigkeit? (Von Notwendigkeit rede ich hier in dem Sinne, als das, was immer ohne Ausnahme eintritt, insofern als notwendig bezeichnet werden kann.)

Geht aus dem Gesagten schon hervor, dafs die Statistik überhaupt ein gewisses Mafs freier Bewegung zur Voraussetzung hat, so erkennen wir dies noch deutlicher durch die Beantwortung der Frage: Wozu wird die Statistik betrieben? Sie wird aufgestellt, wo sich in veränderlichen Erscheinungen ein

konstanter Faktor vermuten läfst oder sich mehr oder minder deutlich verrät, um diesen Faktor zu fixieren und das entsprechende „Gesetz“ aufzustellen. Sie geht auf etwas Konstantes aus, scheint also lediglich auf Konstantes und insofern Notwendiges angewendet zu werden. Aber das ist nur Schein und beruht auf falscher Auffassung. Die Statistik wird stets auf das ganze Geschehnis und zwar im eigentlichen Sinne nach seiner veränderlichen Seite angewendet. Es soll sich ja herausstellen, ob in veränderlichen Geschehnissen wirklich ein konstanter Faktor wirksam ist, ob er in allen gleich oder modifizierend wirkt, ob er also wirklich konstant ist oder selbst noch Variables an sich hat. Sobald nach irgend einer Seite eine Feststellung erreicht ist, hört nach dieser hin die Anwendung der Statistik auf. Wird dieser Faktor von Anfang an als durchaus in jeder Beziehung gleichbleibend angenommen, dann ist die Anwendung der Statistik auf ihn ein Widersinn; sie kann dann nicht auf ihn selbst angewendet werden, sondern nur auf seine trotz seiner Gleichheit verschiedenen Wirkungen, um das Moment zu finden, welches die etwaige Gleichartigkeit in den verschiedenen Gruppen dieser Wirkungen verursacht. Man kann also nicht sagen: Etwas kann notwendig sein, ohne dafs wir es wissen; um es zu wissen, wenden wir auf dasselbe die Statistik an. Dieses Notwendige, auf das die Statistik scheinbar angewendet wird, kann nur etwas sein, welches mit einem Veränderlichen verbunden ist. Auf das Ganze wird die Statistik angewendet, um auf Grund des Gesetzes der grofsen Zahlen das Notwendige, d. h. das immer Wiederkehrende auszuscheiden.

Noch klarer wird die Sache, wenn wir einen weiteren Zweck der Statistik ins Auge fassen. Sie verfolgt in den meisten Fällen die Absicht, die Veranlassungen der Geschehnisse kennen zu lernen, um durch absichtliches Einwirken auf die Umstände die Veranlassungen und damit die Geschehnisse selbst entweder herbeizuführen oder aufzuheben, ihre Nützlichkeit zu fördern oder ihre allenfallsige Schädlichkeit ganz oder teilweise zu beseitigen. Hierbei ist ein gewisses Mafs von Freiheit geradezu vorausgesetzt. Von unbedingt konstanten und notwendigen Ursachen kann hier in keiner Weise die Rede sein, weil eine Einwirkung auf diese ausgeschlossen ist. Wir dürfen nicht vergessen, dafs, wenn auch das Wirken der Naturkräfte in sich ein notwendiges, so doch das faktische Eintreten dieses Wirkens von Umständen abhängig, also bedingt ist, ebenso wie das gegenseitige Aufeinanderwirken der Naturdinge mit ihren Kräften hinsichtlich des Ortes, der Zeit, der näheren Art und Weise

und insofern hinsichtlich des Resultates. In genannter Absicht kann also die Statistik nur auf solche Geschehnisse angewendet werden, die entweder in sich selbst oder in den äufseren Umständen und Veranlassungen, zum mindesten hinsichtlich ihrer Folgen veränderlich, bedingt, zufällig sind, insofern als die Folgen paralysiert werden können. — Eine weitere Absicht als die des Wissens und die der praktischen Verwertung oder des praktischen Nutzens ist vernünftiger Weise wenigstens bei der Statistik nicht anzunehmen; als blofse Spielerei interessiert sie uns nicht.

Noch ein Umstand gestattet wenigstens einen Rückschlufs auf die Wahrheit des Satzes, dafs die Statistik auf unbedingt Konstantes und insofern Notwendiges sich nicht anwenden läfst. Aus unbedingt Konstantem folgt jedenfalls wieder unbedingt Konstantes. Wird also die Statistik lediglich auf dieses Konstante und Notwendige angewendet, hat sie ihrer Natur nach kein anderes Objekt, dann sind ihre Ergebnisse, die abgeleiteten Regeln, auch unbedingt konstant, sie gelten morgen so gut wie heute. Nun bringt es aber die Statistik trotz des gröfsten Aufwandes von Mitteln weder zu einem sicheren Vorausbestimmen der Zukunft, noch ermöglicht sie ein sicheres Vorbauen für die Zukunft, sie kann nur mahnen und warnen. Ihr Gegenstand ist also ein variabler, der nur für die Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber für die Zukunft sicher fafsbar ist. Nur bei rein maschinenmäfsigen Vorgängen, aber auch da wegen des immer möglichen Spieles eines sogenannten Zufalles nicht mit absoluter Sicherheit, läfst sich das künftige Endergebnis bestimmen. Man kann hier nicht einwenden, dafs dieser Mangel an Sicherheit die Statistik gar nicht treffe, da sie immer die gleichen Verhältnisse voraussetze und sage, das gleiche Geschehnis trete auch in der Zukunft ein, wenn die gleichen Bedingungen vorhanden sind. In diesem „wenn“ liegt ja, dafs diese Umstände und Bedingungen selbst variabler Natur sind. So giebt diese Einwendung zu, was wir wollen, dafs nämlich die Statistik nur auf Variables und Bedingtes angewendet werden kann. Wären die Umstände und Veranlassungen alles Geschehens ebenso unabänderlich wie seine treibenden Kräfte und deren Gesetze, so hätten wir stete Monotonie und Einerleiheit des Geschehens — es gäbe keine Statistik.

Aus dem Gesagten ergibt sich Folgendes:

1. Wenn die Statistik auf unbedingt unter allen Umständen rein Konstantes nicht angewendet werden kann, ohne in tautologische Spielerei auszuarten, dann noch viel weniger auf absolut

Notwendiges. Da dieses seinem Wesen und Begriffe nach zu jeder Zeit, unter jeden Umständen und in jeder Beziehung ganz ist, weil stets lebendige und wirkende Ursache, actus purus, so bietet es in keiner Weise Material für die Statistik.

2. Ebenso wenig kann sie angewendet werden auf das absolut Freie, weil dieses von gar keinen Bedingungen abhängig ist. Man kann von ihm weder bestimmen, wann es wirkt, noch wie es unter gegebenen Umständen wirkt. Es gibt keine Statistik des Wirkens oder der Wirksamkeit Gottes. Wohl aber könnte man eine Statistik bezüglich des Mitwirkens der Menschen mit der göttlichen Gnade aufstellen, wenn ein sicherer Anhaltspunkt für die Mitteilung der Gnade vorhanden ist.

3. Es bleibt also nur das relativ Notwendige übrig, jenes Notwendige, dessen Nichtdasein nicht schon an sich, sondern nur unter gewissen Bedingungen undenkbar und unmöglich ist. Da das relativ Notwendige an sich weder überhaupt sein mufs, noch zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht ganz, also auch nicht unter allen Umständen in unveränderlicher Weise, so ist dasselbe mit der Freiheit überhaupt nicht nur nicht unverträglich, sondern setzt diese bis zu einem gewissen Grade wenigstens voraus und fordert sie. — Zu bemerken ist hier sofort, dafs die Deterministen etwas relativ Notwendiges, überhaupt den Unterschied zwischen dem absolut und relativ Notwendigen nicht kennen, da sie auf dem Standpunkt des Monismus stehen. Sie reden nur von einer Notwendigkeit überhaupt, höchstens von primär und sekundär Notwendigem. Der Begriff der Notwendigkeit scheint bei ihnen überhaupt sehr unklar und undeutlich. Wir gehen aber kaum fehl, wenn wir ihre Notwendigkeit im Sinne einer absoluten fassen, in dem Sinne, dafs die Bedingungen des Geschehens, wie sie liegen, keine anderen sein können und zwar von Anfang an. Die Gruppierung der Atome könnte zwar, abstrakt genommen, eine andere sein, aber nicht in Wirklichkeit. Der vorliegende Specialfall ihrer Gruppierung konnte in seinem Entstehen und kann daher auch in seinem Fortwirken kein anderer sein. Für den Deterministen gibt es keine andere Möglichkeit als die Wirklichkeit. Wir könnten daher den Deterministen gegenüber unsere Untersuchung für beendet halten, indem wir auf den Widerspruch in der Annahmo einer unbedingten Notwendigkeit und daneben einer wirklich bedeutungsvolllen Statistik hinweisen. Die Wirksamkeit einer unbedingten Notwendigkeit kann ich mir nur denken als ein einmaliges Geschehen oder als eine beständige Monotonie oder höchstens als ein nie rastendes und ruhendes Fort-

entwickeln, ohne dafs aber die Stadien dieses Entwickelns successiv von einander bedingt sind; das folgende liegt nicht in dem vorausgehenden, sondern direkt in dem unbedingt Notwendigen, das nur in seiner jeweiligen Erscheinung existiert und doch nicht in dieser aufgeht. Dafs mit dieser dritten Auffassung der Begriff des unbedingt Notwendigen alteriert ist, ist klar. Bei keiner dieser drei Auffassungen ist eine Statistik möglich. Doch setzen wir im Interesse der Sache selbst unsere Untersuchung fort.

Ist auf das relativ Notwendige in unserem Sinne die Statistik anwendbar? Da dieses seinem Begriffe nach, also logisch und abstrakt gefafst, mit dem Konstanten in den variablen Geschehnissen zusammenfällt — logisch gefafst ist die Notwendigkeit in allen relativ notwendigen Dingen gleich, eben die faktische Unmöglichkeit ihres Nichtdaseins — so läfst sich auf die relative Notwendigkeit als solche die Statistik nicht anwenden. Mit anderen Worten: Würden wir alle Einzeldinge und alle Einzelhandlungen und alle Einzelvorgänge in ihren individuellen Gründen durchschauen, so würden wir in allen abstrakt dieselbe Notwendigkeit, das Zwingende zu ihrem Dasein, konkret in jedem einzelnen eine verschiedene Weise der Notwendigkeit finden, kämen also aus einem zweifachen Grunde zu keiner Statistik. Für Gott, den Allwissenden, gibt es sicherlich keine. Auf das relativ Notwendige läfst sich die Statistik nur insofern anwenden, als es ein ungeschiedenes Ganzes bildet, insofern also, als die Notwendigkeit konkret in Vereinigung mit den variablen Umständen, nicht ohne dieselben genommen wird. Alles Wirkliche ist, von seinen nächsten Gründen aus betrachtet, notwendig; auch die freie Entschliefsung mufs, sobald sie eintritt, zu einem bestimmten Zustand, zu einem bestimmten Verhältnis führen. Die Statistik mufs daher alles Geschehende nehmen, insofern es wirklich ist oder in die Erscheinung tritt. Über das Wesen des Geschehens und des Geschehenden weifs sie an sich nichts, es läfst sich also aus ihr nichts über dasselbe ableiten. Geschieht dies dennoch, so werden ihre naturgemäfsen Schranken willkürlich übersprungen. Die Statistik kann konstatieren, dafs bei einer gegebenen Bevölkerungszahl unter gegebenen Verhältnissen in einer bestimmten Zeit so und so viele Ehen geschlossen wurden; aus der öfteren Wiederholung kann sie schliefsen, dafs dies in der Regel der Fall ist. Ob aber die Eheschliefsung in jedem einzelnen Falle eine freiwillige aus vernünftiger Entschliefsung, oder eine notwendige

auf Grund eines Naturgesetzes war und ist, darüber kann sie, die zunächst die Fakta, wie sie vollendet vorliegen, zählt, kein Urteil fällen.

Nehmen wir, um die Sache noch klarer zu machen, einfach die allgemeine Notwendigkeit der Deterministen an und suchen wir den letzten Grund derselben. Dieser ist entweder eindeutig oder vieldeutig. Ist er eindeutig, so liegt er entweder:

1. in einem einheitlichen, durchgreifenden, über allen anderen Naturgesetzen stehenden Naturgesetz, welches das Zusammenwirken der Naturgesetze ebenso fest und sicher regelt, wie die einzelnen in sich geregelt sind. Von der Beweisbarkeit eines solchen Gesetzes sehen wir ab. Schreiben wir diesem Gesetze unbedingte, absolute Geltung zu, dann haben wir die absolute Notwendigkeit. Auf diese ist, wie gezeigt, die Statistik nicht anwendbar. Die Absolutheit dieses Gesetzes stände auch in direktem Widerspruch mit der Wirklichkeit. Denn da in ihm jede Freiheit ausgeschlossen wäre, so müfste es auf einmal wirken, es müfste also die von ihm ausgehende Regelung und infolge dessen auch das von ihm Geregelte auf einmal sein. — Nehmen wir Variabilität und daneben Notwendigkeit in diesem Gesetze an, so haben wir einerseits die Freiheit, anderseits einen unlösbaren Widerspruch in dem Gesetze selbst; ein in sich veränderliches Gesetz ist kein Gesetz mehr. Wir müfsten ein höheres Gesetz postulieren und so in infinitum. Wo soll da die Statistik eigentlich angewendet werden? Wo soll sie ihren Grund haben? Wo kommt ihre Anwendung zum Stillstande, also zu einem Ziele? Eine Statistik ohne sicheren Grund, ohne erreichbares Ziel hat keinen Wert, ist keine Statistik. Eben weil bei der Variabilität des irdischen Geschehens, besonders des sittlichen, die Statistik immerfort von neuem angewendet werden mufs, kann aus ihr in keiner Weise eine Notwendigkeit abgeleitet oder erschlossen werden.

2. Dieser Grund liegt in einem persönlichen Wesen, welches zwar bezüglich des Wirkens oder Nichtwirkens frei, in seinen Wirkungen nach aufsen aber in der Art unfrei ist, dafs diese in sich gerade so sein müssen, wie sie sind. Die erste, uns allerdings weniger beschäftigende Frage ist hier, ob eine solche Annahme nicht einen Widerspruch in dieses persönliche Wesen hineinträgt und dessen Existenz aufhebt. Beruhen aber die einzelnen Geschehnisse auf einer Willkür dieses persönlichen Wesens hinsichtlich ihrer Veranlassung und zugleich auf einer von diesem Wesen ausgehenden oder auch von ihm



unabhängigen Notwendigkeit in ihrem ganzen Ablaufe, so verhielte es sich bezüglich der Statistik im allgemeinen wie bei der Thatsache, dafs ein Strohhaufen brennt und verbrennt, wenn er angezündet wird. Wir hätten zwar eine Freiheit, könnten aber lediglich deren Willkürakte zählen. Ist zudem die Notwendigkeit im Ablaufe eines jeden Geschehens entweder in sich unabhängig oder durch einen Willkürakt bestimmt, dann steht jedes einzelne Geschehen für sich, ist aus dem Zusammenhang herausgerissen. Wir haben dann infolge dieser Notwendigkeit nicht blofs eine Verschiedenheit, sondern eine Geschiedenheit in den Geschehnissen, deren Grund für uns unerreichbar ist; über die blofse Annahme desselben kämen wir nie hinaus. Wir haben, freilich ohne Spur eines Beweises, eine derartige Abgeschlossenheit eines jeden Geschehnisses in sich anzunehmen, dafs eine Statistik das verkehrteste Beginnen von der Welt, weil nur eine Zählung der Geschehnisse eben als Geschehnisse d. h. blofser Abstraktionen möglich wäre.

3. Er liegt in einem Urwesen in der Weise, dafs dieses überhaupt unfrei ist auch hinsichtlich des Wirkens oder Nichtwirkens nach aufsen, also wirken mufs. Hier sind die Geschehnisse nicht blofs in sich, sondern auch in ihrem Hervorgehen aus dem Urwesen notwendig, sie müssen sein und müssen so sein, wie sie sind. Da ein solches Urwesen als absolut zu denken ist, so ist zunächst eine derartige Notwendigkeit ein Widerspruch in seinem Begriffe, ferner ist das, was aus ihm notwendig stammt, ebenfalls absolut. Wir haben also eine durchgängige absolute Notwendigkeit, es gibt nichts relativ Notwendiges. Eine relativ notwendige Entwicklung des Absoluten ist undenkbar. Wir haben daher hier einerseits einen eklatanten Widerspruch mit der Wirklichkeit, anderseits die Unmöglichkeit der Statistik, oder vielmehr ihre Möglichkeit eben wegen dieses Widerspruchs, wegen der Falschheit der zu Grunde gelegten Anschauung.

Ist der letzte Grund der deterministischen Notwendigkeit ein vieldeutiger, so kann er gesucht werden:

1. In einer Vielheit unbedingt wirkender Gesetze (Kräfte). Eine solche Vielheit ist aber ein Widersinn, weil ein Gesetz, das keine Bedingungen kennt, kein anderes neben sich duldet. Wirken mehrere Gesetze neben einander, so sind sie nicht unbedingt, sie lassen eine Beschränkung zum mindesten ihrer Wirksamkeit zu; diese ist also keine durchaus unbedingte und notwendige. Wir haben also das Moment der Freiheit: die Gesetze sind nicht absolut und nicht absolut notwendig.

2. In einer Vielheit unbedingt wirkender Wesen. Diese Frage fällt mit der Frage nach der Möglichkeit mehrerer absoluten Wesen neben einander zusammen, ist also wie diese aus dem Begriffe des Absoluten unbedingt zu verneinen.

3. In der Totalität der Gesamtmotive in der Weise, dafs zur notwendigen Hervorbringung des einzelnen Geschehnisses entweder die Totalität als solche wirkt oder aus ihr so vielerlei Beziehungen zusammentreten, dafs eine Bestimmung derselben im Einzelfalle unmöglich ist. Hier entsteht zunächst das Bedenken, ob denn diese Totalität der Gesamtmotive überhaupt existiert und wie sie existiert. Wirken kann nur eine irgendwie existierende Ursache. Da die Totalität nur in der Partialität, d. h. in den Einzeldingen existent zu denken ist, so hätten wir ein Abgeben von Wirksamkeit von seiten der Zahl und der Individualität nach unbestimmbarer Einzeldinge anzunehmen, damit eine Einzelwirkung erzielt werde. Es kehrt die alte Frage wieder: Ist dieses Abgeben notwendig oder nicht? Im ersten Falle geraten wir in ein wahres Labyrinth von Widersprüchen, im zweiten haben wir die Freiheit. Ich halte es hier nicht für notwendig, die Sache weiter zu verfolgen. Eine Statistik im wahren Sinne ist schon darum unmöglich, weil die erste Voraussetzung zu derselben, die bestimmte Erfafsbarkeit des Einzelgeschehnisses fehlt, da zu dessen Herstellung eine unendliche, also unbestimmbare Zahl von Beziehungen innerhalb der Totalität der Gesamtmotive erforderlich ist. Man kommt über eine lediglich vorläufige und rein äufserliche Fassung des Einzelgeschehnisses nie und nirgends hinaus, kann also nur mit allgemeinen Abstraktionen operieren. Zudem wird jedes Einzelgeschehnis so sehr individuell, dafs es in der Gesamtheit seiner Beziehungen, also in dem Gesamtgrunde seines Geschehens und Daseins mit keinem einzigen weiteren übereinstimmt. Und sollte diese Übereinstimmung auf Grund unendlicher Beziehungen aus der Totalität einmal doch eintreten, so wäre sie für uns nicht erkennbar, also für uns nicht vorhanden. In letzter Beziehung hat daher hier die Statistik ebenso wenig Sinn, als wie wenn jemand eine Statistik darüber anstellen wollte, wie oft in der Menschheit das Individuum C. J. Caesar vorgekommen ist oder vorkommen kann. Da wir keinen Individualbegriff bilden können, so ist die Anwendung der Statistik nach dieser Beziehung hin ausgeschlossen. So finden wir auch hier die alte, von Aristoteles erkannte Wahrheit bestätigt, dafs in der Reihe der Wesen an den beiden Enden (nach oben und nach unten) Einheit herrscht. Diese schliefst die Statistik aus.

Niemand untersucht z. B., in wieviel Menschen das Wesen des Menschen ist (im Wesen sind sie alle eins), und ebenso wenig, in wieviel Menschen ein und dieselbe Individualität ist (diese ist in sich eins). Zwischen beiden Enden herrscht Variabilität. Auf die Grade der Ähnlichkeit und damit des Unterschiedes kann die Statistik im ausgedehntesten Mafse angewendet werden. Man sieht auch hier, wie gut es wäre, wenn die gute alte Logik nicht so oft vergessen würde. — Wirkt, um auch diesen Punkt nicht zu übergehen, die Totalität als Ganzes, so haben wir, da sie naturgemäfs einer steten Veränderung unterworfen ist, lauter derartige Einzelereignisse, dafs wahre Ähnlichkeit und Wiederholung ausgeschlossen ist. Die Folgerungen ergeben sich leicht.

Machen wir nun die Anwendung auf die sittlichen Handlungen des Menschen! Nehmen wir deren Notwendigkeit schlechthin an, dann bleiben uns, wenn wir uns von den Widersprüchen eines pantheistischen oder materialistischen Ur- und Allwesens von vornherein frei halten wollen (ein solches Ur- und Allwesen ist entweder absolut notwendig, dann ist es selbst und alles [da es ja alles ist] auf einmal, also eine Statistik unmöglich, oder es hat eine Entwicklung, mufs also aus sich heraus nicht auf einmal sein, dann haben wir einerseits den Widerspruch in demselben, anderseits die Freiheit), nur zwei Annahmen übrig:

1. Sie sind notwendig, insofern sie von einem absoluten Wesen, ähnlich dem mohammedanischen Allah, bestimmt sind. Hier stehen wir vor dem oben berührten Dilemma: Entweder bestimmt dieses Wesen nach Willkür oder nach Notwendigkeit. Da diese Notwendigkeit die des absoluten Wesens selbst, also absolut wäre, was absolut ist, stets sein mufs und niemals nicht ist, so gäbe es bei der Annahme einer notwendigen Bestimmung im Widerspruch mit der Wirklichkeit keine sittliche Entwicklung, überhaupt kein sittliches Leben, keine sittlichen Handlungen. Es bleibt daher nur die andere Alternative, dafs dieses absolute Wesen die sittlichen Handlungen der Menschen nach seiner Willkür bestimmt. Damit hört aber die Anwendbarkeit der Statistik auf, da einerseits dieser letzte Grund der sittlichen Handlungen für sie unerfafsbar bleibt, die sittlichen Handlungen also nicht sicher erkennbar sind, anderseits jede einzelne für sich ganz abgeschlossen bestimmt ist, durch einen Akt der Willkür, der mit den anderen in gar keinem Zusammenhang zu stehen braucht. Die Ähnlichkeit der Handlungen beruht auf reinen Äufserlichkeiten; wirklich gleich in ihnen ist nur der Willkürakt des absoluten Wesens, abstrakt

gefafst. Wenn daher der echte Türke sich um Statistik nicht kümmert, so handelt er von seinem Standpunkte aus konsequent und viel konsequenter als unsere modernen Deterministen von dem ihrigen aus. Eine Statistik der Willkürakte des allahartigen absoluten Wesens käme über ein Zählen derselben und ein Zusammenstellen nach rein äufserlicher Ähnlichkeit nicht hinaus, wäre also nutz- und zwecklos, diente weder unserem Wissen noch unserem Können. Ein allgemeines Gesetz könnten wir nicht ableiten, und wäre selbst dieses möglich, so wäre doch ein änderndes und verbesserndes Eingreifen unsererseits ausgeschlossen.

2. Sie sind notwendig, insofern sie in der Totalität des Geschehens überhaupt ihre unabänderliche Begründung haben. Diese Totalität ist entweder in sich notwendig oder nicht. Im ersteren Falle haben wir wieder ein absolut Notwendiges und die Wirklichkeit damit im Widerspruch, im zweiten Falle die Freiheit, wenigstens in zweiter Linie. Da diese Totalität keinenfalls ein eindeutiges Ding, sondern in sich vieldeutig, ja unendlich vieldeutig ist, so unterstehen die sittlichen Handlungen einer Ursächlichkeit von unendlichen Beziehungen. Wir können daher die Einzelhandlung einerseits nicht fassen, da sich ihre Gründe in die unendliche Totalität des Seins und Geschehens verlieren, anderseits hat sie gerade deshalb ein so einzig bestimmtes, individuelles Gepräge, dafs sie gewissermafsen unter ihrem ausschliefslichen Gesetze steht. Ein Ding ist um so mehr individuell, je mehr es durch allgemeine Merkmale bestimmt ist. Ist die Zahl dieser Merkmale unendlich, dann ist auch, es sei mir der Ausdruck gestattet, das Ding unendlich individuell. Können wir das Unendliche nicht fassen, dann auch nicht die Individualität eines solchen Dinges, ganz abgesehen davon, ob seine Existenz möglich ist. Wir haben also zwischen den einzelnen sittlichen Handlungen keinen wirklichen und wahren Vergleichspunkt mehr; wir können über die Gründe einer solchen Handlung überhaupt nichts sagen, weil wir nicht wissen können, ob sie in sich oder in einer anderen begründet ist, überhaupt nicht, wo die ausschlaggebende Ursache liegt. Was soll da eine Statistik?

Wenn der Determinismus zugibt, dafs eben wegen der unendlichen Beziehungen in der Totalität eine Eindeutigkeit der Kausalität nicht hergestellt werden kann, und behauptet, dafs eben dadurch der Schein der Freiheit entsteht, so ist dieser Schein als Thatsache eben auch in der Totalität des Geschehens begründet, also wahr, wenigstens ebenso wahr als die Behauptung,

dafs er blofser Schein ist. Widersprüche an allen Ecken und Enden beim Determinismus!

Man könnte mir einwenden, dafs meine Deduktionen über das Ziel hinausschiefsen und die Statistik überhaupt als unmöglich oder als wertlos hinstellen. Jedes Einzelgeschehnis — und besonders die sittliche Handlung — ist vieldeutig bestimmt und insofern unfafsbar, und jedes beruht auf Notwendigkeit, indem im faktischen Geschehen alles so vor sich gehen mufs, wie es vor sich geht, weil eben nur für diesen Fall die hinreichenden Ursachen gegeben sind. — Aber es ist vor allem zwischen Vieldeutigkeit schlechthin und unendlicher Vieldeutigkeit zu unterscheiden. Nur gegen letztere richten sich die Erörterungen. Im einzelnen ist zu erwidern:

1. Bei Naturgeschehnissen läfst sich, wenn mehrere Ursachen zusammenwirken, eine Eindeutigkeit und ein Erfassen herstellen, indem die einzelnen Ursachen möglichst erfafst, ihr Zusammenwirken als Aggregat betrachtet wird, das auf Grund der Hemmung oder Förderung der einzelnen Ursachen unter einander (durch Subtraktion und Addition) auf einen einheitlichen Ausdruck gebracht werden kann.

2. Eine Eindeutigkeit ergibt sich, wenn man den ausschlaggebenden Faktor kennt, insbesondere wenn alle anderen Faktoren hinter diesen so zurücktreten, dafs sie eigentlich gar nicht oder nur sekundär in Ansatz kommen; wenn das betreffende Geschehnis auch eintreten würde (unter unwesentlichen Modifikationen), falls diese Faktoren anders beschaffen oder gar nicht vorhanden wären. Dies gilt besonders für die sittlichen Handlungen, überhaupt für die Willenshandlungen. Der Willensentschlufs ist der ausschlaggebende Faktor und als wahrer Willensentschlufs immer eindeutig.

3. Dafs jede Handlung so, wie sie liegt, notwendig ist in Hinsicht auf die nächsten Gründe, welche sie verursachen, ist um so mehr zuzugeben, als ja auch durch den Willensentschlufs aus dem Zustande der Indifferenz zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten insofern ein Zustand der Notwendigkeit wird, als dieser Entschlufs gar nicht vorhanden sein kann, wenn nicht alle Möglichkeiten bis auf eine faktisch negiert werden. Bei den sittlichen Handlungen ist der faktische Willensentschlufs in jedem einzelnen Falle die erste unter den hinreichenden Ursachen, also die erste Bedingung ihrer faktischen Notwendigkeit. Das, worauf der Willensentschlufs geht, kann insofern nicht nicht sein, als in diesem Falle auch der Willensentschlufs kein Dasein haben würde. Aber diese Notwendigkeit bezieht sich blofs auf

den einzelnen Fall, insofern seine Identität mit sich selbst zu wahren ist; sie ist keine vorausgehende, sondern eine nachfolgende, keine Notwendigkeit des Geschehens, sondern des Geschehenen. Es ist ein grofser Unterschied: Etwas mufs so geschehen, wie es geschieht (so sein, wie es ist) und: Etwas mufs geschehen. In sich selbst ist jedes Geschehnis insofern notwendig, als es, wenn es nicht so wäre, wie es ist, als solches d. i. als das ganz bestimmte Geschehnis überhaupt nicht wäre (Notwendigkeit der Identität). Betrachten wir es lediglich hinsichtlich des Geschehens, so ist es nicht notwendig: es konnte, allgemein gesprochen, auch nicht geschehen oder anders geschehen, als es geschah. Betrachten wir das Geschehene in seinen nächsten Gründen, so ist es notwendig hinsichtlich dieser Gründe, deren Identität festgehalten werden mufs (Notwendigkeit der Kausalität). Betrachten wir diese Gründe selbst, so mufsten dieselben überhaupt nicht sein, und nicht so sein, wie sie sind. Sind sie aber einmal, dann ist freilich sowohl bezüglich ihres Daseins als ihrer Beschaffenheit jede weitere Möglichkeit ausgeschlossen: man mufs sie nehmen, wie sie sind. Setzen wir diese Betrachtung nach rückwärts fort, so kommen wir zuletzt bei einem Wesen an, welches nach aufsen wirken kann oder nicht, so oder anders wirken kann, aber nicht wirken mufs. Die Notwendigkeit, die wir in den Geschehnissen finden, ist also keine unbedingte, sondern eine bedingte, von der ersten Ursache und dem Zusammenwirken verschiedener zweiten Ursachen oder Umstände abhängig. Innerhalb dieser Umstände besteht ein freier Spielraum. Nur wenn sie sich zusammenfinden, tritt das Geschehnis in seiner diesem Zusammenfinden entsprechenden Gestalt ein. Sie müssen sich aber in der Weise, wie sie sich im einzelnen Falle zusammenfinden, nicht überhaupt zusammenfinden, denn da müfste sich ein ewiges Einerlei ergeben. Was nur einmal geschieht (das gilt auch von der notwendigen Entwicklung, die ja der Natur der Sache nach sowohl als Ganzes als in ihren einzelnen Stadien nur einmal da sein kann), aber unbedingt geschehen mufs, das mufs, wenn es überhaupt zu etwas Dauerndem kommen soll, unbedingt sich selbst in einem fort setzen, oder man mufs ein freies Moment in ihm annehmen, also das unbedingt notwendige Geschehen negieren. Aufserdem kommt man zu keiner eigentlichen Entwicklung, zu keinem Veränderlichen, worauf die Statistik anwendbar ist. Nur unter der Voraussetzung einer freien geistigen Kausalität kommen wir über die Notwendigkeit des Einerlei hinaus. Nicht weil bei der geistigen Kausalität die

quantitative Äquivalenz von Ursache und Wirkung nicht statthat, entsteht (wie Wundt sagt) der Schein der Freiheit, sondern weil die geistige Kausalität frei ist, darum ist bei ihr die Notwendigkeit dieser Äquivalenz ausgeschlossen. Der Wechsel, die Mannigfaltigkeit im Geschehen trotz der Stetigkeit der Gesetze ist also, wie ersichtlich, nur erklärbar, wenn hinter den veränderlichen Dingen ein Wesen steht, welches denselben eine unveränderliche Wesenheit, aber eine veränderliche Wirksamkeit frei gegeben hat, wenn über den einzelnen unveränderlichen Naturgesetzen nicht ein allgemeines Naturgesetz, das die einzelnen Gesetze in starre Wirksamkeit zwängt, sondern ein frei schaltendes Wesen steht. Man darf nicht vergessen, dafs auch wir die Naturgesetze bei sicherer Kenntnis derselben nur unter der Voraussetzung zu einem bestimmten Zwecke frei benützen können, dafs sie unveränderlich sind.

Ist nun aber bei unbedingter Annahme der Wahlfreiheit (von einer unbedingten Freiheit des Menschen als eines bedingten Wesens kann nach keiner Seite hin die Rede sein) die Variabilität in den Willenshandlungen nicht eine derartige, dafs die Statistik bei ihnen unmöglich ist oder doch auf den blofsen Schein herabsinkt? Allerdings hat die Statistik auf dem freisittlichen Gebiete nicht im entferntesten die Bedeutung und Zuverlässigkeit für sich, wie auf dem Gebiete des Naturgeschehens. Auf dem geistigen, sittlichen Gebiete ist die Fremdbeobachtung auf die äufserste Oberfläche beschränkt; der einzelne Mensch müfste, wenn seine Motive sicher von anderen erkannt werden sollen, diese in jedem einzelnen Falle der vollen Wahrheit nach angeben. Den gleichen Erscheinungen auf dem sittlich freien Gebiete brauchen nicht die gleichen Motive zu entsprechen; es können vielmehr aus verschiedenen Motiven äufserlich dieselben Handlungen, und aus gleichen Motiven nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschiedene Geschehnisse hervorgehen. Die äufseren Motive sind, wie die Erfahrung lehrt, nicht die eigentlich ausschlaggebenden, da ja in den gleichen äufseren Umständen oft geradezu entgegengesetzt gehandelt wird. Bei vielen freien Handlungen (z. B. beim Selbstmord) ist der letzte, der entscheidende Grund gänzlich unerforschbar, läfst sich aus den Umständen höchstens vermuten. Hier spielt vielfach sogar in die Statistik die Willkür hinein, wenn die äufserliche Ähnlichkeit von Geschehnissen ohne weiteres als volle Ähnlichkeit, und besonders, wenn Gründe, die höchstens als wahrscheinlich gelten können, für sicher genommen werden.

Trotzdem kann die Statistik auf die menschlichen Willenshandlungen nicht blofs angewendet, sondern sogar mit hervorragendem Nutzen angewendet werden, insbesondere, wenn sie sich ihrem eigentlichen oben bereits angegebenen Objekte zuwendet, wenn sie z. B. untersucht, welches die Gründe sind, warum in der objektiv gleichen Lage manche Menschen sich das Leben nehmen, also wohl verzweifeln, andere sich einer stumpfen Gleichgültigkeit überlassen, wieder andere erst ihren vollen Mut und ihre volle Kraft zusammenraffen. Abgesehen davon, dafs die Statistik überhaupt nur da angewendet werden kann, wo ein variables und insofern freies Moment vorhanden ist, dafs also selbst bei Annahme eines türkischen Fatalismus und des modernen Determinismus (wie ihn besonders die Wundtsche Schule vertritt) die menschlichen Handlungen in ihrem Geschehen an sich betrachtet als zufällig und insofern als frei wenigstens erscheinen müssen, als sich naturgemäfs der Grund ihrer Notwendigkeit, mag er in Allah oder in der Totalität des Geschehens überhaupt liegen, unserer wissenschaftlichen Erkenntnis entzieht, diese Notwendigkeit also auf einem Glauben, für den eine vernünftige Begründung unmöglich ist, mithin auf einer blofsen Annahme a priori beruht (was man als Beweise angeführt findet, sind lediglich Erklärungen dieser willkürlichen Annahme a priori); dafs also unter allen Umständen trotz der behaupteten strengen Notwendigkeit die menschlichen Handlungen gerade so weit, als die eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis reicht, nicht als notwendig erwiesen werden können, mithin als frei zu gelten haben, so ist gerade da, wo der ausschlaggebende Faktor wirklich ein freier ist und in unserer eigenen Macht liegt, der Nutzen der Statistik ein augenscheinlicher, weil wir lernen, wie wir von unserem freien Bestimmungsrecht Gebrauch machen sollen, um einen Erfolg und möglichsten Nutzen zu erzielen.

Im Vorbeigehen sei erwähnt, dafs daraus, dafs die Ursachen der menschlichen Handlungen für uns nicht völlig bestimmbar sind, noch lange nicht folgt, dafs die Handlungen selbst nicht völlig bestimmt sind. Wir behaupten ja gerade eine Bestimmung derselben durch den freien Willen. Diese Bestimmung kann ganz gut als eine Ergänzung der übrigen Motive gefafst werden, da alle Motive ohne den Willensentschlufs unwirksam bleiben, also eigentlich keine Motive sind. Dies sind sie nur da, wo sie eine Zwangslage bedingen, und da, wo sie durch den Willensentschlufs zu wahren Motiven für eine Handlung werden, d. h. wo man von ihnen schlechthin geleitet wird und

wo man sich von ihnen leiten läfst. Beide Fälle sind wohl aus einander zu halten. Leugnet man die Freiheit und erklärt die Gründe der menschlichen Handlungen für unbestimmbar, um den Schein der Freiheit zu retten, so schlägt ein solches Verfahren den Autor selbst. Kann man die notwendige Verursachung der menschlichen Handlungen nicht beweisen, so kann und darf man sie bei dem klaren Bewufstsein von der Freiheit auch nicht behaupten. Mit dieser Behauptung thut man ja etwas, was man nicht thun mufs, gibt also thatsächliches Zeugnis für die Freiheit. Wollte man aber die Wahrheit dieser Behauptung darauf gründen, dafs sie eben auch nur scheinbar frei aufgestellt, in sich und in ihren uns unbekannten Gründen notwendig sei, so kann man mit gleichem Rechte dasselbe von jeder Lüge behaupten. Es kommt dann so weit, dafs zwei sich direkt widersprechende Aussagen über ein und dieselbe Sache dennoch beide wahr, weil notwendig sind, da ja auch die bewufst unwahre nicht mit Freiheit gemacht wird. Will man diese Konsequenz abweisen, dann mufs man den Beweis führen, dafs beim Determinismus theoretisch und praktisch die Lüge unmöglich ist.

Freilich unterscheidet sich die Moralstatistik noch in einer Beziehung von der Statistik im Naturgeschehen. Da der letzte ausschlaggebende Faktor bei den menschlichen Handlungen die Wahlfreiheit ist, so kommt die Statistik hier nie an ein Ende, nie zu einem in sich geschlossenen allgemeinen Gesetze. Sie ist also hier insofern erst recht anwendbar, als sich eine leere Wiederholung und damit ihre Überflüssigkeit niemals herausstellen wird. Hierin liegt kein Widerspruch mit früher Gesagtem. Denn dort handelte es sich um die Begründung der Statistik durch eine Notwendigkeit, die infolge des unabweisbaren regressus in infinitum nicht erfafst werden kann; hier aber haben wir in der Freiheit etwas Erfafsbares und Definierbares zur Begründung der Statistik. Allerdings wird auch im Naturgeschehen die Statistik niemals an ein unbedingtes Ende kommen, weil auch die Bedingungen des Naturgeschehens in ihren gegenseitigen Verhältnissen variabel und daher nie unbedingt dem Menschen in die Hand gegeben sind noch je gegeben werden. Aber hier ist wenigstens von seiten des Objektes d. h. dessen, was die Statistik festzustellen sucht, ein Ende denkbar; denn objektiv ist eine volle Erkenntnis, die der notwendig wirkenden Kräfte und Gesetze, möglich. Bei den menschlichen Handlungen ist diese Kenntnis der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Wir können zwar die Freiheit definieren, aber niemals ihre

Wirkungsweise, wie das bei einem notwendig wirkenden Gesetze der Fall ist. Wie die Freiheit unter gegebenen Umständen sich geltend macht, lehrt uns nur die Erfahrung, die hierbei zwar etwas Konstantes aufweisen kann und bei vernünftigem Gebrauch der Freiheit auch aufweist, aber nicht von vornherein aufweisen mufs. Eine volle Erkenntnis wäre hier nur dann objektiv möglich, wenn die Freiheit nicht angenommen werden müfste — wie wir gesehen, sind auch die Deterministen praktisch und faktisch zu ihrer Annahme gedrängt —, wenn sich ein Grund auch nur vermuten liefse, der dazu führen könnte, die Menschen in ihrem Handeln einmal alle unter einen Hut zu bringen. Der Charakter bietet keinen solchen Anhaltspunkt. Er ist nicht etwas unbedingt Sicheres und Abgeschlossenes, hat auch im festesten Zustande noch teil an der Veränderlichkeit des Irdischen; ein starrer Charakter führt am wenigsten zu einem vernünftigen, echt sittlichen Handeln; eine sichere Erkenntnis des Charakters eines Menschen ohne Rest ist unmöglich. Die Erfahrung lehrt, dafs sowohl der einzelne Mensch in gleichen Umständen trotz seines festen Charakters oft verschieden, als auch Menschen von gleichem Charakter in gleichen Umständen in verschiedener, oft in geradezu entgegengesetzter Weise handeln, verschiedene Charaktere dagegen in gleicher Weise.

Die zur Möglichkeit der Statistik erforderliche Variabilität ist demnach bei den freien sittlichen Handlungen mehr als ausreichend gegeben. Wie steht es aber mit dem konstanten Momente? Ist dieses in einem Mafse vorhanden, dafs die Statistik über blofse Scheinanwendung, über leere Spielerei hinauskommt? An konstanten Momenten fehlt es in den sittlichen Handlungen des Menschen so wenig, dafs sie für die Möglichkeit der Statistik mehr als genügen.

1. Konstant ist vor allem der vernünftige Faktor bei der Willensentscheidung. Mag dieser Faktor in welchem Mafse und in welcher Ausbildung immer vorhanden sein, mag daher die Willensentscheidung im einzelnen wie immer ausfallen, vorhanden ist er immer, sein Begriff ist konstant und sicher. Er zeigt sich seiner Natur gemäfs darin, dafs die Willensentscheidung sich auf die Abwägung der vorliegenden Motive gründet, um dasjenige herauszufinden, welches der Entscheidung zu Grunde gelegt werden kann. Bei normaler Verfassung des vernünftigen Faktors ist dieses das wichtigste und gewichtigste. — Er zeigt sich ferner darin, dafs sich die Entscheidung nach dem Grade der Einsicht in die Motive richtet, eine Einsicht,

welche, wenn sie auf wahrem Denken beruht, sogar mit Notwendigkeit verbunden ist. Anders fällt daher die Willensentscheidung bei den Gebildeten, anders bei den Ungebildeten aus, und zwar in der Weise, dafs bei ersteren sich in höherem Mafse eine Regel erkennen läfst als bei letzteren. — Der vernünftige Faktor äufsert sich endlich auch darin, dafs sich der Mensch bei seinen Entschlüssen an die gegebenen Schranken hält, die den Weg zu seinem Ziele sichern. — Da aber in dieser dreifachen Beziehung in keiner Weise eine zwingende Notwendigkeit gegeben ist, so läfst sich eine Statistik auch darüber aufstellen, wie oft die Menschen in einer gegebenen Lage sich wirklich vernunftgemäfs entschliefsen, wie oft nicht; wie oft bei den Entschlüssen eine richtige, wie oft eine falsche Einsicht vorauszusetzen ist, wie oft also der Mensch bei seinem Handeln wirklich von seiner Vernunft Gebrauch macht, wie oft nicht. Es kann eine Statistik darüber versucht werden, in welchem Alter, bei welchem Geschlechte, in welchen Ständen u. s. w. das richtige oder das unrichtige Verhalten u. s. w. sich am öftesten und am seltensten findet. Was sich heute in diesen Beziehungen in unseren Lehrbüchern findet, das sind in der Regel Verallgemeinerungen ohne exakte Grundlage im eigentlichen Sinne, welche nur die Statistik liefern kann. Da aber ein sicherer Mafsstab für die Beurteilung der Vernünftigkeit des Einzelmenschen, besonders des Grades seiner vernünftigen Einsicht, bis jetzt nicht gefunden ist und auch wohl nie gefunden wird, so kann die Statistik sich hier vorläufig und zunächst nur auf dem Gebiete der äufseren Motive bewegen; ein Eingehen auf die inneren ist nur so weit möglich, als dieselben sich irgendwie sicher nach aufsen zu erkennen geben.

2. Eine bedingte Konstanz kann bezüglich des Charakters angenommen und darauf eine Statistik gebaut werden, um daraus zu schliefsen, mit welcher Wahrscheinlichkeit unter gewissen Umständen moralisch auf die Festigkeit des Charakters überhaupt gerechnet werden kann.

3. Konstant kann die Freiheit selbst genommen werden. So läfst sich untersuchen, unter welchen Verhältnissen und Voraussetzungen u. s. w. die Freiheit gewahrt wird oder nicht (Selbständigkeit und Unselbständigkeit).

4. Auch in den äufseren Umständen, Personen oder Sachen, kann eine Konstanz gefunden und daraufhin untersucht werden, welchen Einflufs bestimmte Personen oder Sachen auf Menschen von bestimmter Gemütsart, Anlage, Alter u. s. w. üben. Aus einer solchen Statistik würden sicherlich Psychologie und Päda-

gogik manchen Gewinn schöpfen. Freilich stehen ihrer Vornahme fast unüberwindbare Schwierigkeiten entgegen.

5. Konstant, wenigstens in seiner Relativität, ist selbst das Verhältnis der Menschen zu einander innerhalb einer bestimmten Bevölkerungsziffer nach allen Beziehungen zu nehmen. Unter Blinden ist der Einäugige König. Nehmen wir den Besitzstand im ganzen als einen geringen oder als einen grofsen an, so ist das relative Verhältnis zwischen arm und reich im allgemeinen in der Regel gleich; freilich ist nicht ausgeschlossen, dafs durch abnorme Verhältnisse sowohl die Armut als der Reichtum in sich oder absolut ins Abnorme wachsen. — Wird die Bildung einer Nation im ganzen gehoben, so wird dadurch der Prozentsatz und der Gegensatz zwischen den relativ Ungebildeten und den Gebildeten kaum viel alteriert. — So steht es auch mit der sittlichen Vervollkommnung. Hier gilt sogar das Gesagte mehr als sonstwo. Mit der sittlichen Vervollkommnung wachsen auch die sittlichen Ideale, der Mafsstab der Beurteilung wird ein höherer und strengerer. Freilich ist auch hier nicht zu vergessen, dafs ein völlig gleicher Mafsstab selbst auf der gleichen Stufe nicht angelegt werden kann.

Diese Erwägungen erklären hinreichend die regelmäfsigen Ergebnisse der Moralstatistik nach allen Seiten, wenn derselben in sich gleiche Bedingungen zu Grunde gelegt werden, z. B. die gleiche Bevölkerungszahl unter möglichst gleichen äufseren Verhältnissen, dem gleichen Bildungs- und Sittlichkeitszustand u. s. w. Interessant wäre eine Statistik über diese Regelmäfsigkeit selbst d. h. über die Variationen derselben und ihre Gründe, darüber, warum es trotz aller gleichen Umstände, soweit sie konstatierbar sind, dennoch mancherlei Schwankungen gibt. Erst eine solche Statistik könnte als einigermafsen berechtigt zu einem Urteil, ob Notwendigkeit, ob Freiheit in letzter Instanz herrscht, angesehen werden. Für sie scheinen mir aber selbst die grofsen Zahlen von Jahrzehnten nicht auszureichen, die Statistik überhaupt noch zu jung zu sein.

Aus der gegebenen Darlegung ergibt sich zur Genüge, dafs auf ein Geschehen irgend welcher Art die Statistik nur angewendet werden kann, wenn bei demselben in irgend einer Weise ein freies Moment angenommen werden mufs. Wenn es in jedem Winter in gleicher Weise, an den gleichen Tagen und in gleicher Masse schneien müfste, dann wäre eine Statistik darüber ebenso unnütz und unnötig und damit im eigentlichen Sinne unmöglich als darüber, an welchen Tagen und zu welcher Zeit die Sonne aufgeht. Was auch nur insofern auf Notwendigkeit

beruht, dafs sein Eintreffen sicher berechnet werden kann, darüber gibt es keine Statistik. Stellen wir daher an die Spitze von allem als erste Wirklichkeit ein Wesen, das in seinem Wirken ebenso absolut notwendig ist wie in seinem Wesen und in seiner Existenz, und machen wir von dieser Notwendigkeit konsequenten Gebrauch, dann ist die Möglichkeit der Statistik von vornherein negiert, weil dieses Wesen, wie es vermöge seiner absoluten Notwendigkeit auf einmal ist, so alles auf einmal wirkt, da ja bei absoluter Notwendigkeit des Wirkens dieses ebenso absolut unveränderlich ist wie die Wesenheit und die Existenz des absolut notwendigen Wesens. — Scheuen wir aber Widersprüche nicht und nehmen wir trotz allem eine unbedingt notwendige Entwicklung eines absolut notwendigen oder mehrerer notwendigen Wesen an, so müssen wir das Moment der Freiheit zulassen, wenigstens in der Weise, dafs dieses absolute Wesen alle Stadien seiner Entwicklung selbst bestimmt, wenn auch mit seiner eigenen Notwendigkeit. Wir kommen aber damit zu jenem sonderbaren Freiheitsbegriff, welcher die Freiheit Gottes als seine eigene innere Notwendigkeit erklärt, zu einer Art Coincidentia oppositorum; wir hätten eine Freiheit, deren Wesen darin besteht, dafs ihr Träger aus seiner eigenen Wesenheit in der Art wirken mufs, dafs ein Einflufs von aufsen auf sein Wirken in jeder Hinsicht ausgeschlossen ist, also eine Freiheit, die in sich gleich der Notwendigkeit ist, nach aufsen sich als Unabhängigkeit zeigt. Ob ein solches Verhältnis als wirklich angenommen werden kann, diese Frage sei nur nebenbei berührt; genug, dafs es der Determinismus annehmen mufs, wenn er die Möglichkeit und Wirklichkeit der Statistik retten will. Aufser dieser mehr als sonderbaren Freiheit mufs aber noch angenommen werden, dafs die einzelnen Entwicklungsstufen von dem strengen Gesetze der Notwendigkeit insofern frei sind, als sie nicht alle auf einmal sein müssen, wie es die strenge absolute Notwendigkeit fordert. Wenn man trotz der successiven Bedingtheit der einzelnen Entwicklungsstadien deren Notwendigkeit behauptet, also die successive Bedingtheit, wie sie liegt, unbedingt notwendig sein läfst, so kommt man aus den erörterten Gründen dazu, die Statistik als eine Spielerei mit leerem Scheine zu erkennen, da in einer derart notwendigen Entwicklungsreihe jedes Glied in seiner Art nur einmal sein kann; oder man mufs diese Entwicklung als einen mehrfachen gleichzeitigen Kreislauf, als mehrfache neben einander laufende perpetua mobilia erklären, um eine Art gleichzeitige und successive Statistik zu ermöglichen. Damit kommt man aber zu einem naturwissenschaftlichen Widersinn;

es giebt keine Bewegung, die aus sich in der Nähe ihres Ablaufes noch so stark ist, dafs sie sich selbst wieder, geschweige denn eine höhere beginnen kann; es müfste denn eine Bewegung sein, für die es kein Hindernis gibt, die also in einem Nichts vor sich geht, da auch der feinste Stoff, z. B. der hypothetische Äther, noch hemmend wirkt. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt allein aus kommt man bei Annahme einer blofs mechanischen Bewegung konsequenterweise zu einer in stets absteigenden Stadien verlaufenden Entwicklungsreihe und infolge dessen, da jedes folgende Stadium niedriger ist als das vorausgehende, also höchstens eine äufserliche Ähnlichkeit mit diesem hat, zu keiner eigentlichen Statistik. Die progressive Vererbung der Evolutionisten ist trotz der vielen für sie angeführten Beispiele etwas Unerwiesenes und Unerweisbares, ein Proton Pseudos. Bei Annahme einer aufsteigenden Entwicklungsreihe kommt man freilich insofern zu einer successiven Statistik, als das vorausgehende Stadium in dem folgenden höheren ganz enthalten ist; nur fehlt der Erklärungsgrund, überhaupt die Ursache für das hinzukommende Höhere. Bei einer absteigenden Entwicklung fehlt dem folgenden Gliede etwas von dem vorausgehenden; dazu kommt noch das Absurdum, dafs das durch Verlust entstandene Niedere das vorausgegangene Höhere erkennen müfste. Eine Rettung für den modernen Determinismus sehe ich nur in der Annahme, dafs die Bewegung sich selbst in sich selbst stets aufs neue erzeugt. Da hätten wir aber in der Bewegung eine causa sui, ein Begriff, den niemand mehr perhorresciert als die Deterministen, weil sie bei seiner Zulassung auch den freien Willen zulassen zu müssen glauben, den sie sich als causa sui denken. Dafs er nichts weniger ist als dies, sei nur im Vorbeigehen berührt. Der Mensch entschliefst sich dann am freiesten, wenn er sich ausschliefslich durch sein Wesen und sein wesentliches Ziel bestimmen läfst. Aber selbst diese Bestimmung ist nicht einmal insofern notwendig, dafs sie stets richtig sein mufs; die betreffende Erkenntnis mufs nicht wahr, sondern kann auch falsch sein, daher kann auch die beabsichtigte Bestimmung nach Wesen und wesentlichem Ziele auf der Wahl eines Falschen beruhen, also unrichtig sein.

Noch eine Frage kann aufgeworfen werden: Wenn eine Statistik nur bei Annahme eines freien Momentes in einem Geschehen möglich ist, wie verhält es sich dann mit der Statistik des Naturgeschehens überhaupt? Die Antwort hierauf ist schon gegeben. Steht an der Spitze von allem ein freier absoluter Geist als Schöpfer, dann hat er, da er nur schaffen kann, was

seinem Wesen entspricht, also ihm ähnlich ist, einen Abglanz seiner Freiheit auch auf die Naturdinge in ihrer Weise, d. h. ihrem Wesen entsprechend, ausgestrahlt. Wir sehen in der That, dafs die Kräfte und das Wesen der Naturdinge an sich unveränderlich sind, dafs aber trotz der festen, unverbrüchlichen Gesetze in ihrem gegenseitigen Aufeinanderwirken ein solch freier Spielraum besteht, dafs wir über das „Wie oft?“ „Wann?“ „Wo?“ trotz aller Beobachtung nur Vermutungen, die oft getäuscht werden, aussprechen, ein sicheres Eintreten nach Art und Resultat nur da bestimmen können, wo wir im kleinen dieses Eintreten durch genaue Herstellung der Bedingungen frei beherrschen. Von einer wahren Notwendigkeit können wir aber selbst hier nicht reden, weil jedes nicht ganz in unsere Macht gegebene Element störend einwirken kann.

Ich glaube gezeigt zu haben, dafs auf dem Gebiete der freien Sittlichkeit eine Statistik gerade recht möglich und recht am Platze ist, dafs also ihre Möglichkeit und ihre Resultate nicht die Notwendigkeit, sondern die Freiheit auf diesem Gebiete beweisen. Es wäre jedenfalls ein lohnenswertes Unternehmen, eine Moralstatistik im echten Sinne, wie ich sie eingangs dargestellt habe, zu versuchen. Gelingt sie, wenn auch vorläufig nur bis zu einem gewissen Grade, dann beweisen ihre Resultate sicherlich die menschliche Willensfreiheit; mifslingt sie aber vollständig wegen der naturgemäfs obwaltenden Schwierigkeiten, dann lasse man die Moralstatistik überhaupt fallen, gebe insbesondere nicht etwas für eine solche aus, was in Wahrheit kaum ein Schein derselben ist! Zehn freie Handlungen, einfach als geschehen betrachtet, sind ebenso notwendig als zehn notwendige Vorgänge, einfach als geschehen betrachtet. Der Determinismus beweist nicht die Unfreiheit der menschlichen Handlungen, er betrachtet sie vielmehr a priori von einem Standpunkt aus, der den Unterschied von Notwendigkeit und Freiheit gar nicht zur Geltung kommen läfst.

DISPUTATIO CRITICA
DE DISTINCTIONE „*VIRTUALI*" INTER ESSENTIAM ET EXISTENTIAM.

Scripsit J. L. Jansen C. SS. R.

Inter philosophos, qui essentiam et existentiam in ente creato existenti identicas esse autumant realemque negant earum distinctionem, longe plurimi tamen, quantum scimus, fortiter tenent, virtualem inter eas distinctionem, (seu distinctionem rationis, cuius ipsa res, de qua agitur, fundamentum sit), omnino esse admittendam. Licet igitur in aliqua re creata id quod existit et id, quo seu vi cuius (intrinsece) existere concipitur, in re identicum inter se esse teneant, conceptus tamen illos, relate ad illam rem, non synonymos esse, sed diversa, saltem inadaequate distincta, de eadem et identica illa entitate praedicare docent. Sive aliis verbis: Licet essentiam illam et existentiam non agnoscant tamquam partes physice constituentes illius rei existentis ut sic, seu in linea existentiae, diversos tamen de eadem re conceptus esse sentiunt.

Laudabile quidem istorum auctorum studium est, quod data opera obiectivum valorem notionum istarum in tuto ponere conantur. Atvero in mentem obrepit dubitatio, permittatne ipsa distinctionis virtualis natura, ut de distinctione inter essentiam et existentiam (seu: inter essentiam individuam in linea reali et eius existentiam) praedicetur. Erit sane operae pretium inquirere, utrum habitudo, quae inter fundamentum distinctionis logicae et ipsius distinctionis membra necessario reperienda est, reperiatur etiam inter essentiam existentem et membra distinctionis eius in essentiam et existentiam, necne. Hoc solum huius articuli materia esto; utrum eruditus Lector, cum forte ipsi patuerit virtualem distinctionem admitti non posse, potius distinctionem pure logicam seu rationis ratiocinantis, quam realem admittere velit,[1] ipsius sapientiae committimus.

[1] Ad hos videtur pertinere Emin. Card. Franzelin, qui ait: „Est omnino evidens, in re posita extra suas causas in statu actualitatis, ne ratione quidem abstrahi posse formalem existentiam" (de verbo Incarn. Thesis XXXIV). Cfr. tamen de Deo uno Thesin XXVI, ubi distinctionem rationis non videtur negare; in textu autem modo citato nititur voce „actualitatis", quae (ut statim videbimus) ambigua est, sicut vox „realis".



Primum quidem liceat duo observare.

Alterum est: distinctionem rei in partes, si quae datur, seu partium distinctionem, confundendam non esse cum resolutione rei in partes suas. Distinctio enim, etiam realis, inter partes rei cohaerentiam actualem partium nequaquam tollit; distinctio realis arguit tantum negationem identitatis partium constitutivarum entis, circa quod distinctio versatur; ipsam autem rem relinquit, sicut est, eo quod partes, quae membris distinctionis exhibentur, coniunctas relinquit. At resolutio rei in suas partes, si non solo intellectu fiat, destructionem rei, quatenus partibus illis constat, efficeret. Sic quidem „hominem istum" in animam et corpus resolvimus, quae realiter distinguuntur; atvero resolutio ista solo intellectu fit, secus cessaret „homo" esse. In omni igitur distinctione, cuius membra partes rei constitutivas et actu cohaerentes repraesentant, resolutio rei in partes istas est tantum logica. Etiam isti igitur auctores, qui distinctionem realem inter essentiam eiusque existentiam admittunt, nunquam pertendent tamen se non solo intellectu, sed etiam realiter essentiam existentem in essentiam et existentiam **resolvere**! Periisset enim eo ipso res atque in nihilum rediisset.[1]

Alterum quod observare lubet, est: Ambigua valde est vox haec: essentia realis sive actualis. Potest enim primum significare: essentiam cum existentia sua; eodem modo, quo vox: corpus humanum significare potest: corpus cum anima humana, per quam corpus ipsum tamquam humanum, seu in linea humanitatis constituitur. Si haec vis tribuitur voci realis, neminem sanae mentis admissurum existimo existentiam realiter ab illa reali essentia, sic sumpta, distingui, sicut nec anima ista realiter distinguitur ab homine isto, complete sumpto, utpote intrinsece, una cum corpore, ipsum hominem constituens.[2] — Sed vox essentiae realis significare potest etiam: istam essentiam individuam, de facto quidem existentem, abstractam tamen a conceptu suae essentiae; cui tamen (essentiae), cum de

[1] Ex quo vides non apte Boedder S. J. (Psychol. rationalis p. 263) ita loqui: „Ad quaestionem, quo sensu intelligamus compositionem illam entium creatorum ex essentia et esse, de qua toties loquitur Angelicus, ex mente eius breviter respondemus: Eam compositionem omnibus entibus creatis tribuimus, quia „„unnumquodque eorum **intellectu** resolvitur in id, quod est, et in suum esse"" (De subst. separ. cap. 9 § — Sed si quis diligenter).

[2] Cfr. Lahousse, Ontol. p. 331. — Talis distinctio posset vocari extrinseca, qualem S. Thomas (?) describit Opusculo 48° (Ed. Romana 1581) tract. V. cap. III.

facto iam locum in reali linea occupet, nomen „realis" vi existentiae tribui potest per modum praedicati. Eodem modo corpus istius hominis vere ut corpus considerare possumus, abstractum ab anima, et tamen illud corpus vocare humanum, propter actualem animae informationem; et hoc quidem sensu corpus illud humanum ab ista anima humana realiter distingui dicitur.

Membra distinctionis virtualis posse distingui vel adaequate vel inadaequate, Lectori notum est. Qui inter essentiam atque existentiam distinctionem virtualem ponunt, videntur tantum inadaequatam admittere; quatenus eandem essentiam-existentem nominant aut mere „essentiam istam", aut „existentiam istam", ita tamen, ut conceptus unius membri in conceptum alterius effluat. Ipsa autem essentia existens isti distinctioni fundamenti vice, ex illorum auctorum sententia, fungitur.

Hisce praelibatis ex duabus propositionibus, quae distinctionis virtualis indolem exprimunt, conclusiones circa distinctionem inter essentiam et existentiam in ente existenti ponere conabimur.

I. Conceptus fundamenti alicuius distinctionis virtualis est necessario logice prior quam singuli conceptus membrorum distinctionis.

Etenim distinctio virtualis tantum fit vi cognitionis fundamenti, quatenus scil. pluribus istis distinctionis membris aequivalet. Sic v. g. notio animae humanae est logice prior notionibus animae vegetativae, an. sensitivae, an. intellectivae, quatenus cogitantur quasi partes istius animae humanae, seu quatenus membra sunt distinctionis virtualis ipsius animae humanae. Sic etiam notio Deitatis est logice prior notionibus divinae sapientiae, divinae bonitatis, divinae misericordiae. Diximus autem supra: singulos conceptus membrorum distinctionis esse posteriores ipso fundamento, et consequenter hic addimus, etiam singula membra distinctionis virtualis reduci posse ad rem, quae fundamentum distinctionis est; v. g. ista anima vegetativa, quatenus membrum distinctionis modo positae est; ista anima vegetativa quam in ista anima humana ab anima sensitiva distinguo, tamen obiective eadem illa humana anima tota est. — Etenim si non singula distinctionis membra, sed tantum simul sumpta ad fundamentum reduci seu pro illo poni possunt, signum est in ipso fundamento adesse partes non identicas, seu realem compositionem, et igitur realem distinctionem; sic v. g. membra distinctionis „hominis" in animam et corpus

tantum simul sumpta ad „hominem" reducuntur, seu pro „homine" poni possunt, sed et realem distinctionem faciunt.[1]

Atqui: **conceptus essentiae existentis non est logice prior quam singuli conceptus membrorum distinctionis in: essentiam in linea reali, sed abstractam ab existentia, et existentiam ipsam.**

Dicimus: essentiam ... abstractam ab existentia. Hanc quippe abstractionem etiam ipsi Auctores, contra quos pugnamus, facere coguntur. Si enim non fieret, iam non esset distinctio virtualis, seu distinctio, quarum membra de eadem re diversa praedicata enuntiant, sed esset distinctio pure logica, cuius membra synonyma sunt. Sic v. g. si animam humanam dicis virtualiter distingui in animam vegetativam, animam sensitivam et animam intellectivam, in membro, quod exhibet animam vegetativam, abstrahis ab anima sensitiva et intellectiva. Sic etiam ipsi Auctores, qui secus ac nos in hoc puncto sentiunt, cur non admittunt in Deo distinctionem virtualem inter essentiam eius et existentiam? —

Eo quod, cum ipsum Esse constitutivum Dei sit, essentiam eius, ut est in se, abstracte ab Existentia cogitare non potes. (Sed cfr. quae de hac re dicemus infra.)

Hoc posito, ita demonstramus minorem: Illud est logice prius altero, ad quod alterum reducitur.

Atqui conceptus essentiae individuae in linea reali atque conceptus eius existentiae seorsim sumpti seu singuli reduci non

---

[1] Observandum hic est eos, qui non admittunt relationem categoricam esse aliquid in natura rerum suo fundamento superadditum, et qui non admittunt subsistentiam extra intellectum aliquid substantiae addere, — non tamen propterea cogi inter fundamentum relationis et ipsam relationem, atque inter substantiam et eius subsistentiam distinctionem tantum virtualem admittere. Sufficit enim, ut isti auctores statuant: Quidquid relativum est — (et ad hoc etiam subsistentiam simpliciter pertinere existimo, cum sit id, quo substantia sui iuris est, id quo sibi permittitur —) esse tantum aliquid in ordine ideali sive manifestativo; qui quidem ordo idealis ab ordine reali extrinsece vere et realiter distinguitur. (Cfr. opusc. 48 inter opusc. S. Thomae, praecipue tract. V. cap. II. ubi statuitur: relatio differt a suo fundamento realitate extrinseca solum.) Eatenus igitur relatio differt a fundamento, quatenus a re differt idea de re, idea quidem quae se adhuc ultra rem extendit, ut opusc. cit. l. c. dicitur; quapropter dicimus: Causa ordinis est intelligens; solus enim intellectus vi pollet ultra rei sphaeram se protendendi. Sed etiam patet ex dictis, in hisce quaestionibus de relatione non esse proprie quaestionem de distinctione virtuali. — Existentia autem nequaquam sicut subsistentia simpliciter aliquid relativum est, sed est aliquid in linea absoluta, quamquam relativi aliquid connotet ut actus.

possunt ad conceptum essentiae existentis. — Nam neque conceptus solius essentiae, in linea quidem reali, sed tamen, ut ipsa distinctio virtualis expostulat, abstracte a sua existentia considerata, neque conceptus solius existentiae reduci potest ad conceptum essentiae existentis. Aeque enim false dicis: Conceptus essentiae (solius, abstractae a sua existentia) exhibet obiective essentiam existentem, ac false dicitur: Conceptus existentiae solius exhibet obiective essentiam existentem. — In casibus vero, in quibus nemine diffitente distinctio virtualis occurrit, ut supra ostensum est, vere singulum distinctionis membrum exhibet obiective totam rem circa quam versatur distinctio, et singulum membrum proprio et stricto sensu de re ista praedicari potest.

Ergo conceptus essentiae existentis non est logice prior quam singuli conceptus membrorum distinctionis eius.

E contra, in conceptu essentiae existentis essentia ista et eius existentia sunt partes entis existentis, in linea existendi saltem logice (ut adversarii volunt) compositi.

Atqui, compositum logicum logice posterius est suis componentibus. Ergo **essentiae existentis conceptus nequit esse fundamentum distinctionis virtualis,** quia non esset logice prior suis membris dividentibus.

II. **Conceptus membrorum distinctionis virtualis nequeunt contrarie positive opponi.**

Etenim illa, quae repraesentantur per membra distinctionis virtualis, debent in re, circa quam distinctio versatur, identica esse. — Atqui quae identica sunt, nequeunt per conceptus positive contrarios exhiberi, quia contraria sunt ea, quae entitate sua inter se pugnant. Unde videmus membra distinctionum, quae ab omnibus pro distinctionibus virtualibus habentur, inter se tantum negative, non positive opponi. V. g. anima sensitiva quatenus in ista anima humana ab anima vegetativa et anima intellectiva distinguitur, est quidem opposita animae vegetativae quatenus non habet illud, quod illa habet; attamen non pugnant inter se, sed potius qua tales disparatae sunt; idem dicendum de attributis Dei.

Neque huic opponi potest, multa esse, in quibus distinguantur potentia et actus, — quae certe contrarie inter se opponuntur — et tamen virtualiter solum in ea distinguantur, ita ut id, quod per „actum", et id quod per „potentiam" exhibetur, obiective tamen identicum sit. V. g. facultas intellectiva

praebet fundamentum distinguendi eam in potentiam et actum, seu in potentiam et actum virtualiter distinguitur, quatenus est actus essentiae animae superadditus, et simul potentia, relate ad actum intelligendi quem recipit et elicit. Idem dici potest de forma, quae relate ad materiam est actus, relate ad accidens superveniens est potentia.

Huic oppositioni facile satisfiet observando notiones potentiae et actus, quatenus in istis exemplis et similibus occurrunt, non exprimere entitates seu partes intrinsecas, saltem logicas, entis, sed tantum respectus transcendentales, quae non componunt rem, ne logice quidem, ut distinctio virtualis expostulat, sed tantum exhibent ea, quae ipsam entitatem consequuntur. Quapropter per talem distinctionem non circa ipsam rem distinctio fit, seu non ipse intellectus ille, non ipsa forma illa (quae tamquam exempla adducta sunt) virtualiter distinguitur, sed tantum ipsi respectus, qui quum ex diverso fonte s. termino oriantur, proprie non opponuntur, et simul esse possunt in eodem subiecto, iuxta adagium: „Relatio non habet contrarium." — Ad obiectionem igitur respondemus, in illis casibus 1) non haberi distinctionem virtualem circa ipsam rem, de qua tunc quaestio est; 2) si haberetur, membra distinctionis non esse contraria. Observandum igitur est, tunc solum potentiam et actum contraria esse, quando primario exhibent entitates in aliqua linea, seu entis partes (saltem logicas) in illa linea, licet aliquid relativi connotent; potentia et actus autem, quae in casibus allatis nominabantur, mere respectus sunt.

Atqui: **Conceptus essentiae individuae in linea quidem reali, sed abstractae ab existentia sua, — et conceptus istius existentiae positive contrarie opponuntur.**

In linea enim reali essentia illa se habet ad existentiam, — prout utraque haec sumuntur in sua ratione formali — ut potentia ad actum. „Essentia realis, ita ipse Lahousse, qui nostrae doctrinae adversatur (Praelect. Log. et Ontol. p. 333.), concipitur tamquam potentia, cuius actus metaphysicus est existentia." Atqui — conceptus potentiae et actus non tantum sunt, ut auctor modo laudatus inquit, „formaliter diversi", sed sub sua ratione formali accepti, sunt contrarii, siquidem potentiae notio privationem actus exhibet; seu: siquidem notio essentiae in linea reali, sed seorsim a sua existentia consideratae privationem existentiae exhibet; sicut corpus humanum, seorsim consideratum ab anima, vi cuius de facto humanum est, privationem seu exclusionem animae ex sua entitate designat.

Ergo: — sit conclusio unica utriusque argumenti: **inter essentiam individuam in linea reali, atque eius existentiam non potest esse distinctio virtualis.**

Adhuc tamen manet obiectio specietenus gravissima. — Etenim: Nonne inter ipsius Dei essentiam atque existentiam admittenda est distinctio virtualis? — Quae si admittenda est, sequitur argumenta nostra nimium probasse, et ergo nihil.

Quaestioni modo positae nimis quidem absolute respondet Lahousse (Praelect. log. et ontol. p. 329.): „Inter essentiam divinam et eius existentiam nullam dari distinctionem, ne rationis quidem, omnes fatentur, et in theologia naturali probatur.“ Sunt enim omnino, qui secus sentiant, atque pro se aperta S. Thomae adducant testimonia.[1]

Nobis distinguendum videtur. Aliud enim est loqui de Deo, ut est Esse in se absolutum, aliud de Eo loqui, prout mere tamquam existens consideratur, seu quatenus per ratiocinationem ex existentia contingentium cognoscimus, Ipsi praedicatum existentiae competere. — Si de illa, quam priori loco indicavimus, cognitione Dei agitur, a. v. si ipsum constitutivum Dei assignandum est, concedo equidem inter obiectivam essentiam et existentiam eius nec virtuale discrimen esse; Dei enim esse prout in fine pervestigationis nostrae attingitur, invenitur a nobis tamquam eminentissimum aliquod Esse, quod supra conceptus nostros essentiae aut existentiae, quos ex rebus creatis abstraximus, immense attollitur et quocum essentiae et existentiae istius conceptus nihil commune habent. In linea igitur Esse divini, ut sic considerati, nihil distinctionis esse potest; promiscue ibi essentia et existentia poni possunt, cum altera alterius notionem perfecte et adaequate includat, (quod quidem dici nequit de attributis divinis).

Atvero aliter loquendum est, si sermo sit de conceptu Dei altero valde imperfecto, qui subiectum est illius propositionis: „„Deus realiter existit,““ quatenus per hanc propositionem solum factum eius existentiae indicare volumus, prout illud factum ex facto existentiae rerum contingentium cognoscitur. In hac enim propositione subiectum „Deus“ nequaquam constitutivum Dei aut eius essentiam proprie exhibet, sed tantum divinam substantiam indicat sive indigitat, quin proprie sciamus qualis sit. In praedicando igitur existentiam de illo, illam praedicamus, sicut ipsam ex creaturis cognovimus, dempto tamen eo, quod existentia

[1] Cfr. hunc ipsum, in quo scribimus, librum periodicum, Jahrbuch für Philos. u. spekulat. Theologie. t. VI. p. 335.



creaturae imperfectionis involvit, et solum relicto quod habet perfectionis; i. e. praedicamus tunc existentiam de Deo non ut actum, qui aliquam potentiam compleat, sed tamquam merum attributum, sicut sapientiam et bonitatem. Talis autem obscura cognitio — quae quidem id, quod Deus est, nobis nequaquam manifestat, sed, ut diximus, Deum mere indicat seu indigitat, quamdiu non per penitiorem cognitionem corrigitur et completur, virtualis distinctionis inter Deum et existentiam eius fundamentum est, quod quidem a nullo philosopho iure negari posse existimo; secus enim haec propositio: Deus existit esset propositio etiam quoad nos per se nota; quod hodie iam nemo catholicus admittat.

Licet autem distinctionem virtualem inter essentiam Dei eiusque existentiam hoc tantum sensu a nobis exposito admittamus, nequaquam argumentorum nostrorum perit efficacia. Sensus enim iste est, quod existentia, in ista imperfecta cognitione, se habet ad Deum, sicut attributum aut qualitas non intrinsece constitutiva; atqui si hoc sensu sumatur existentia se non habet contrarie ad conceptum essentiae Dei; — neque enim tunc proprie et specifice divinam existentiam exhibet —; ergo cum argumento nostro nequaquam haec nostra pugnat concessio.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung. Von Hedwig Bender. Leipzig 1897. 2. Dr. M. Wentscher, Über den Pessimismus und seine Wurzeln. Bonn 1897. 3. Vom Sein. Abrifs der Ontologie. V. Dr. C. Braig. Freiburg i. B. 1896. 4. Institutiones Psychologicae sec. princip. S. Thomae Aqu. Accommod. Tilm. Pesch. Friburgi Brisg. 1896. 5. Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. Von Prof. Dr. Otten. Freib. i. B. 1896. 6. Allgemeine Erziehungslehre für kath. Lehrer- und Lehrerinnenanstalten. Bearb. von Rud. Hafsmann. Paderborn 1895.

Standpunkt und Grundgedanke der an erster Stelle genannten Schrift (1. H. Bender, Philos., Metaphysik und Einzelforschung), deren entschiedener Ton und präcise

Darstellungsweise auf keine Frauenhand würde schliefsen lassen, sind in den Worten ausgesprochen: „Die Erkenntnistheorie ist nur Mittel zum Zweck, nur Vorübung (Propädeutik) zum System der Vernunft. Man kann ihrer Notwendigkeit sich deutlich bewufst sein, ihre Unentbehrlichkeit rückhaltslos anerkennen, ohne doch die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse, wirk licher Einsichten in Bezug auf die Gründe der Erscheinungen zu verneinen; denn man kann ja (und mufs freilich) die Metaphysik auf erkenntnistheoretischer Basis begründen" (S. 5).

Mit dieser Forderung einer neuen Begründung stimmt nun freilich nicht die Abhängigkeit von Kant und die Phrase von dem Dogmatismus der früheren Metaphysik (S. 4); denn was den letztern betrifft, so ist die geforderte Begründung der metaphysischen Principien, insbesondere des Princips der Kausalität durch den Grundsatz des Widerspruches gerade ein Hauptpfeiler des durch Kant angeblich vernichteten „Dogmatismus". Bezüglich Kants aber lesen wir das Zugeständnis, es gebe für ihn zwar noch eine systematische Metaphysik aufser und neben der blofsen Kritik, ihre wichtigsten Erkenntnisse aber seien erstens nur Scheinerkenntnisse und zweitens ihre wirklichen Erkenntnisse solche, die sich auf eine Erscheinungswelt beziehen, also eine Metaphysik, die statt wirklichen Wissens nur ein Begriffssystem bietet. Dieser Verzicht auf Metaphysik widerspricht der Absicht der Philosophie, dem eigentlichen Ziel alles philosophischen Denkens. Obgleich wir daher nicht mehr mit Schelling sagen werden, über die Natur philosophieren heifst die Natur schaffen, so betrachten wir es doch als unsere Aufgabe, „die Möglichkeit der Metaphysik als eine wirkliche positive Wissenschaft zu erweisen" (S. 7).

So sehr diese Reaktion gegen Kant einerseits zu billigen ist, so wenig kann andererseits verkannt werden, dafs sie auf halbem Wege stehen bleibt, sofern nämlich doch die Metaphysik erkenntnistheoretisch begründet werden soll. Eine solche Begründung hat Sinn, wenn man mit Kant die Abhängigkeit des Gegenstandes vom Denken behauptet, nicht aber, wenn ein vom Denken unabhängiges und doch erkennbares Sein angenommen wird. In diesem Falle bedarf vielmehr die Erkenntnistheorie der metaphysischen, nicht die Metaphysik der erkenntnistheoretischen Begründung. Wir werden sehen, wie das Festhalten an diesem Kantschen Überrest zu Konsequenzen führt, welche die Wiederherstellung der Metaphysik illusorisch zu machen geeignet sind.

Zunächst werden Wesen und Aufgabe der Philosophie festzustellen gesucht. Philosophie sei vor allem erste Wissenschaft

im Sinne des Aristoteles; man könne sie mit Wundt als allgemeine Wissenschaft bezeichnen, deren Gegenstand die für alles Seiende ohne Unterschied geltenden allgemeinsten und höchsten Voraussetzungen bilden, und von welcher sehr treffend gesagt wird, dafs sie jene allgemeinen Begriffe und Erkenntnisse keineswegs von den Einzelwissenschaften als deren Ergebnisse zu nehmen habe, also von diesen abhängig sei und nur auf ihren Schultern stehend, auf ihren Resultaten weiter bauend, zu höheren und allgemeineren gelangen könnte (eine Ansicht, wie sie in neuester Zeit von E. L. Fischer vertreten wird); vielmehr habe die Philosophie als Ontologie in selbständiger Anknüpfung an das thatsächlich Gegebene jene allgemeinen Principien und formalen Voraussetzungen, die allem empirischen Wissen zu Grunde liegen, festzustellen und zu begründen. An dieser Darstellung sind nur die „formalen" Voraussetzungen zu beanstanden; die Ontologie hat es mit Seinsbestimmungen, nicht mit Denk- und Erkenntnisformen zu thun.

Gegen Paulsen wird die „doppelte" Behandlung der Wirklichkeit, die philosophische und empirische, jene nicht im Sinne einer spekulativ-aprioristischen, sondern in dem Sinne der Richtung auf universelle Erkenntnis, des Zuges zum Ganzen und Allgemeinen verteidigt; denn auch die spekulative Betrachtung müsse von der Erfahrung ausgehen. Zu dieser Unterscheidung der Philosophie und der einzelnen empirischen Wissenschaften ist zu bemerken, dafs die Verschiedenheit der Methoden auch eine solche des Gegenstandes involviert. In der That hat die Philosophie als Metaphysik im „Sein" ein ihr eigentümliches Objekt, das als solches mit seinen Eigentümlichkeiten, Einteilungen und Gründen keiner andern Disciplin zufällt. — Durch die Richtung auf das Allgemeine sei ein anderer Unterschied bedingt, nämlich das Interesse des Geistes an den Resultaten der Philosophie. Sonach bilde das Ziel dieser die Gewinnung einer Welt- und Lebensanschauung, welche die Bedürfnisse des Verstandes und Gemütes befriedigen; unerläfslich sei ihr daher die Lösung des kosmologischen, psychologischen und naturphilosophischen Problems (S. 18).

Gegen die Möglichkeit der Metaphysik als einer wirklichen, positiven Wissenschaft wende man dreierlei ein, die Unlösbarkeit der eben genannten Probleme, die unwissenschaftliche, d. h. von der der übrigen Wissenschaften abweichende Methode, den Widerstreit der verschiedenen philosophischen Systeme. Die Beantwortung beschränkt sich auf den ersten und wichtigsten Einwand und geht dahin, dafs es allerdings aufser und neben der Erfahrung

andere Erkenntnisquellen nicht gebe; es sei aber denkbar, dafs wir durch Schlufsfolgerungen aus der Erfahrung zur Erkenntnis von Wahrheiten gelangen können, die unserer Anschauung und Wahrnehmung nicht zugänglich sind. (Hierzu ist zu bemerken, dafs eben damit die Existenz einer über der sinnlichen Erfahrung liegenden Erkenntnisquelle, die der schlufsfolgernden Vernunft anerkannt ist.) Die Naturwissenschaften selbst gehen thatsächlich über das in der Wahrnehmung Gegebene hinaus; dasselbe geschehe im gewöhnlichen Leben. So setzen wir auf Grund der wahrgenommenen räumlich zeitlichen Beziehungen eine innere kausale Verknüpfung der Erscheinungen und in den Dingen ein diese Verknüpfung Bewirkendes wie etwas an sich Selbstverständliches voraus. Hieraus stammen die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe: Naturgesetz und Kraft. Die Kausalität ist nun aber nichts Wahrnehmbares. Demgegenüber vermag der Positivismus nicht zu bestehen; denn es ist unmöglich, bei den Thatsachen der Anschauung und Wahrnehmung stehen zu bleiben. Vergebens berufen sich die Positivisten unter den Naturforschern auf Kant, dessen Methode, von den denkbar allgemeinsten Grundbegriffen auszugehen, dem Verfahren, dem sie selbst huldigen, diametral entgegengesetzt ist.

Ist die Naturwissenschaft genötigt und berechtigt, durch Anwendung des Kausalgesetzes das der Wahrnehmung direkt Zugängliche zu überschreiten, so mufs ein solches Überschreiten auch der Metaphysik gestattet sein. Die Naturwissenschaft forscht nach Naturgesetzen; Gesetz aber kann nicht blofser Ausdruck des thatsächlichen Verlaufes bestimmter Naturprozesse sein, blofse Darstellung, Beschreibung dieser Vorgänge. Im Gesetze liegt mehr als die Thatsache des Geschehens; es liegt darin, dafs, was geschieht, geschehen mufs. Die positivistische Auffassung fälscht seinen Begriff. — Ähnliches gilt vom Begriff der Kraft, der nichts anderes bedeuten soll, als das objektivierte Gesetz der Wirkung selbst. Kraft aber ist mehr als dies, nämlich Ursache des Naturgeschehens; durch diesen Begriff wird nicht das Gesetz objektiviert, sondern seine thatsächliche Herrschaft begründet und erklärt. (Nach Anm. 1 S. 38 soll der Begriff der Kraft wohl in gewissen Fällen zum „Hilfsbegriff" werden; dies gelte vom Begriff der Lebenskraft, deren vermeintliche Wirkungen vielmehr dem Zusammenwirken einer Vielheit von Kräften entspringen; die besondere Naturkraft sei zwar ein Hilfsbegriff, der Begriff der Naturkraft überhaupt aber beziehe sich auf eine Realität. Diese Auffassung des Lebens als Produkt einer allgemeinen Naturkraft ist unhaltbar, da sie die wesenhafte

Einheit des Organismus, die nur aus der Einheit des Lebensgrundes hervorgehen kann, nicht zu erklären vermag.)

Der Grund der positivistischen Auffassung des Naturgesetzes liege darin, dafs man sich sträubt, zuzugestehen, dafs man ohne transcendente Voraussetzungen nicht auskommen könne (S. 39). Die Abhängigkeit der Verf. von Kant gibt sich in der Äufserung (S. 40 Anm. 2) kund, dafs schon die beiden „Anschauungsformen", Raum und Zeit selbst nicht wahrnehmbar seien. — Das Kausalitätsprincip wird im weiteren auf die spontane Thätigkeit des Geistes zurückgeführt; der Verstand schaffe den Kausalbegriff auf Grund der Wahrnehmungen, vergleiche die letzteren, erschliefse ihren Zusammenhang und gehe eben dadurch über sie hinaus (S. 40). (Hierzu sei bemerkt: Ist die Wahrnehmung für den Geist bestimmend, so verhält sich dieser eben nicht, wie Kant annimmt, aktiv, sondern receptiv; er ist durch den objektiven intellegiblen Zusammenhang determiniert; in der Annahme der reinen Spontaneität des Verstandes ist der transcendentale Idealismus unvermeidlich.) Mit einem rein empirischen Ursprung des Kausalbegriffs (im Sinne Humes) vermöchte seine absolute Geltung, seine unbedingte und apodiktische Gewifsheit nicht zu bestehen. Diese Gewifsheit resultiert aus der Unmöglichkeit, dafs ein Entstandenes, dessen Natur es nicht mit sich bringt, beständig dazusein, seine Realität einem anderen verdanken müsse. Im entgegengesetzten Falle verwickeln wir uns in einen Widerspruch, der uns auch in andern Fällen hindert, beim anschaulich Gegebenen stehen zu bleiben. (Diese indirekte Begründung des Kausalprincips durch das princ. contradict. ist vollkommen zu billigen; damit aber ist die Ansicht Herbarts, der nach S. 45 Anm. 1 die Verf. zustimmt, der Stachel des Widerspruchs sei es überhaupt, der unser Denken über die Welt der Erscheinungen hinaustreibt, noch keineswegs gerechtfertigt. Da die sinnliche Wahrnehmung über Sein nicht urteilt, kann in ihr weder ein wirklicher, noch ein vermeintlicher Widerspruch sich finden, der der Auflösung durch Denken bedürfte.) Allerdings mufs, wenn diese Ableitung gültig sein soll, derzufolge der Begriff der Kausalität aus der Wahrnehmung erschlossen ist, die zeitliche Succession als etwas objektiv Reales anerkannt werden. — Der Begriff der Ursache ist, was Kant leugnet, mit dem Begriff des Geschehens von selbst gegeben, und wir sind vor jeder besonderen Erfahrung von der Unmöglichkeit eines Geschehens ohne Ursache so fest überzeugt, weil wir sie aus der Natur des Geschehens erkannt haben. Der Grund dieser Gewifsheit ist die volle klare Einsicht in das Wesen der Sache (also

objektive Evidenz, nicht subjektive Denknotwendigkeit; wie man sieht, entfernen wir uns immer weiter von Kant und den synthetischen Urteilen a priori!). Gleichwohl soll dies nur deshalb möglich sein, weil es sich um rein formale Bestimmungen handle, wie bei den mathematischen Axiomen. (Diese Auffassung trifft weder beim Kausalprincip, noch bei den mathematischen Axiomen zu. In beiden Fällen handelt es sich nicht um formale [im modernen Sinne], sondern um reale Erkenntnisse. Der Kantsche Zopf, die Meinung, fornal seien auch in die Konstitution des Objekts, des Erkenntnisgegenstandes eingehende Bestimmungen, hängt noch immer „hinten".) S. 49 Anm. 1 wird von den sinnlichen Qualitäten in der bekannten Weise behauptet, daſs sie „lediglich" der Sinnlichkeit entspringen. Richtig dagegen wird gegen Hume unterschieden zwischen der apodiktischen Gewiſsheit des Kausalprincips und den induktiv erschlossenen bestimmten Ursachen bestimmter Wirkungen. Doch geht Verf. zu weit in der Behauptung, daſs im zweiten Falle der Schluſs immer unsicher bleibe. Wiederholt heiſst es: Seine (des Kausalprincips) Apodikticität verdanke es wie die mathematischen Wahrheiten lediglich seiner formalen Natur (S. 51).

In analoger Weise wie das Kausalitätsprincip gründe auch die von der Naturforschung angenommene Konstanz der Materie auf Folgerungen aus anschaulich Gegebenem. „Wenn in allem als Ding Existierenden ein solcher Grad von Selbständigkeit ist, daſs wir es nicht als bloſsen Zustand eines anderen auffassen, es schlechterdings nicht als solchen vorstellen können, dann muſs es diese Selbständigkeit einem schlechthin Selbständigen und also auch schlechthin Beharrlichen verdanken, d. h. es muſs selbst ein schlechthin Beharrliches, das auch beim scheinbaren Verschwinden des Dinges sich unveränderlich verhält, enthalten" (S. 56). Es leuchtet ein, daſs eine Veränderung nicht ohne Subjekt, eine qualitative z. B. nicht ohne Substanz, eine substantielle nicht ohne Substrat möglich ist. Gleichwohl kann das schlechthin Beharrende, das durch sich selbst Seiende nicht Subjekt einer Veränderung sein. Alles Veränderliche hat demnach nur ein relativ Beharrliches zur Grundlage. Daher bedarf der Satz einer Einschränkung: „daſs überall, wo Accidentien, d. h. reale Zustände gegeben seien, ihnen auch etwas absolut Beharrliches zum Grunde liegen müsse" (S. 58).

Mit der Gültigkeit der Denkgesetze, sowie des Princips der Kausalität und der absoluten Beharrlichkeit — wird weiter geschlossen — ist die Philosophie geborgen; denn in der Frage nach Gottes Dasein, der Geistigkeit der Seele u. s. w. handle

es sich nur um Anwendung jener Grundsätze. Hierbei ist die Philosophie nicht auf bloſse Vermutungen beschränkt, sondern in der Lage, Hypothesen aufzustellen, die sie an sicheren Kriterien, dem Princip des Widerspruchs und demjenigen, sei es der Übereinstimmung mit formalen (?) Anschauungsthatsachen, sei es der Übereinstimmung mit Voraussetzungen des Gegebenen prüft, Voraussetzungen, die in Gemäſsheit der formalen Verstandesprincipien der Substantialität, Kausalität oder Wechselwirkung aus Erfahrungsthatsachen erschlossen seien (S. 64). Zuzugeben ist, daſs höchstes Kriterium (secundum quod) der Verstandeserkenntnisse das princ. contradict. ist, und zwar ist dieses Kriterium nicht ein bloſs logisches (formales), sondern ein reales, wie der Begriff „Sein" selbst ein Realbegriff ist, mit dem der Widerspruch sich nicht vereinbaren läſst. Ebenso sind die Begriffe: Substanz, Ursache nicht bloſs formal, wie Verf. mit Kant meint, sondern real; folglich wird von ihnen mit vollem Rechte ein transcendentaler Gebrauch gemacht. Es erledigt sich also (schlieſst Verf.) der Einwand, daſs man nur auf naturwissenschaftlichem Wege zu wirklichen Erkenntnissen gelangen könne; denn die Philosophie gelangt auf ihrem Wege teils zu Grundsätzen von apodiktischer Gewiſsheit, teils zu Hypothesen, die durch indirekten Beweis zu einer der Gewiſsheit gleichzusetzenden Wahrscheinlichkeit erhoben werden können (S. 67). Der aus dem Widerstreit der philosophischen Ansichten entnommene Einwand aber läſst sich gegen die Naturwissenschaften selbst retorquieren.

Wie verhalten sich nun genauer Naturwissenschaft und Philosophie? Wiederholt wird mit Herbart behauptet, die Erklärung der Erscheinungen laufe auf Auflösung scheinbarer Widersprüche hinaus; dieselbe gebe wegen der formalen Natur der Grundbegriffe keine positive Vorstellung vom Wesen der Dinge. Als Beispiele sollen dienen das scheinbare Verschwinden eines real Gegebenen bei der Verwandlung einer Naturkraft in eine andere oder (bei chemischen Prozessen) eines Stoffes in einen andern. Um den Widerspruch zu lösen, nehmen wir im ersten Falle den Übergang einer Art von Bewegung in eine andere, im zweiten die bloſse Änderung in der Zusammensetzung kleinster Bestandteile an. (Und dies wäre eine Erklärung? In der That ist kein Widerspruch vorhanden, sondern wird erst durch die vermeintliche „Erklärung" gesetzt, nämlich der Widerspruch zwischen der E r s c h e i n u n g und dem angeblichen Grunde derselben, da eine bloſse Bewegung und Gruppierung nicht als qualitative Änderung, als Umwandlung erscheinen kann.)

Wiederholt sollen Philosophie und Naturwissenschaft, jede auf ihrem eigenen Wege, zu gleichen Resultaten gelangt sein. Als erstes — offenbar unglückliches Beispiel — diene die Lehre von den sinnlichen Qualitäten, die von der Philosophie auf erkenntnistheoretischem, von der Naturwissenschaft auf physiologischem Wege gewonnen worden sein soll. Die Abhängigkeit des Physiologen Joh. Müller von Kant ist jedoch zu bekannt, um eines weiteren Nachweises zu bedürfen. Ein anderes Beispiel ist der Geschichte des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft entnommen. Schon Leibnitz wurde auf dieses Princip geführt. Robert Meyer habe das Gesetz der Äquivalenz von Wärme und Arbeit, der Umsetzung der mechanischen Kraft in Wärme und umgekehrt auf deduktivem Wege gefunden; den induktiven Weg beschritt P. Joule und nach ihm Helmholtz. Dieser verlange eine „empirische“ Beweisführung, nicht beachtend, dafs auf diesem Wege eine vollkommene Gewifsheit und Notwendigkeit jenes Gesetzes nicht erreicht werden könnte. Der wahre Grund der Opposition Helmholtz' gegen Robert Meyer liege in den Verirrungen der aprioristischen Naturphilosophie. Es könne daher die Eintracht zwischen Philosophie und Naturwissenschaft nur dann wieder hergestellt werden, wenn die Philosophie die Erfahrung als die einzige Lehrmeisterin anerkenne und zur Einsicht komme, dafs man nur an der Hand des empirisch Gegebenen zu jenen wertvollen formalen (?) Grundprincipien gelangen könne, die im Leben der Wissenschaft eine so grofse Rolle spielen. Aufgabe der Philosophie sei demnach das systematische, folgerichtige Zuendedenken der in Anschauung und Wahrnehmung gegebenen Wirklichkeit zum Zweck ihrer befriedigenden rationalen Erklärung (S. 83). Die Herstellung jener Eintracht hänge von zwei Vorbedingungen ab, erstens vom zielbewufsten Zusammenwirken; einem solchen Zusammenwirken verdanke der Entwicklungsgedanke seine Bedeutung, der von der Philosophie längst gekannt durch Darwin (!) in der Naturwissenschaft zur Geltung gebracht worden sei. Dasselbe gelte vom Atombegriff; doch sei weder der grob materialistische noch der landläufige dynamische Atombegriff frei von Widersprüchen, weshalb dieser Begriff vor den Richterstuhl der Metaphysik gehöre. Eine zweite Vorbedingung sei, dafs sie sich gegenseitig ihre Kreise nicht stören, die Naturwissenschaft also mit der kausalen Erklärung sich begnüge und die teleologische der Philosophie überlasse (als ob die teleologische Erklärung nicht auch eine kausale wäre! Überdies ist sie auch eine physische, d. h. die Naturwesen als solche betreffende, wie das Beispiel der Physiologie

zeigt, die sich ohne Zweckbegriff nicht als Wissenschaft realisieren kann).

Doch müfsten Philosophen sowohl als Naturforscher mit den allgemeinsten und wertvollsten Ergebnissen ihrer Disciplinen sich bekannt machen; Männer aber, wie Fechner, Lotze, Wundt, Häckel (?) hätten gezeigt, wie fruchtbar die intimere Beschäftigung des Philosophen mit gewissen naturwissenschaftlichen Fragen und des denkenden Naturforschers mit den umfassenderen Problemen der philosophischen Forschung sich erweisen könne (S. 91). Das königliche Scepter aber gebühre der Philosophie.

In Anhang I und II (S. 92 ff.) werden die Stellen nachgewiesen, in denen Helmholtz seine Auffassung des Princips der Kausalität und des Gesetzes ausspricht, und gezeigt, wie auch diesem hervorragenden Forscher eine konsequente Durchführung seines eng empiristischen Standpunkts nicht gelingen konnte. — Die wohlgemeinte Schrift zählt zu den sich mehrenden Symptomen des immer allgemeiner werdenden Bedürfnisses, die Philosophie aus den Fesseln des Positivismus zu befreien, ohne wieder in die luftigen Spekulationen des Apriorismus zu verfallen, die soviel beitrugen, die Philosophie selbst in Verruf zu bringen. Erfolgreich wird dieses Streben jedoch nur dann sich gestalten, wenn man sich entschliefst, gewisse von Kant, Herbart und anderen Neueren überkommene Vorurteile aufzugeben und, um es kurz zu sagen, zu dem objektiven, wahrhaft vernünftigen Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie zurückzukehren.

Wie H. Bender gegen den Positivismus, so richtet sich (2.) Dr. M. Wentscher in der kleinen Schrift „Über den Pessimismus und seine Wurzeln" (Bonn 1897) gegen eine andere philosophische Zeitkrankheit, den Pessimismus. Er unterscheidet den Pessimismus als philosophische Theorie und als pathologische Erscheinung. Der Theorie — zum Teil als Reaktion gegen den Optimismus hervorgerufen — gegenüber wird gezeigt, dafs es ein ganz verfehltes Beginnen sei, pessimistische Ansichten auf Vergleichungen von Lust und Unlust gründen zu wollen. Dem subjektiven Lustprincip müsse der objektive Mafsstab des „Wertvollen" entgegengesetzt werden. „Nicht als von Lust und Unlust pathologisch hin- und hergeworfen, jedes innern Haltes entbehrende Wesen, sondern als sittliche Persönlichkeiten allein werden wir die Frage nach dem Werte der Welt zu erörtern haben" (S. 7). Diese Frage aber gehe in die andere über: „Ist die Welt so angelegt, dafs uns darin eine freie und mannigfaltige Bethätigung unseres eigensten, innersten Wollens möglich ist, eines Wollens, in welchem das, was sich uns als

höchstes Ideal menschlichen Daseins und Strebens darstellt, nach einem bestimmt gestalteten realen Ausdruck, nach individueller Verwirklichung sucht?“ Die wirkliche Welt entspreche nun allerdings dem Ideale nicht; es sei aber echt menschlich, mit Lessing zu sagen, das eigene Streben nach Wahrheit sei uns lieber trotz aller Irrwege, als wenn der Schöpfer sie in fertiger Gestalt uns in die Hände geben wolle, ja dieses Wort werden wir sogar auf alles „Idealische“ ausdehnen müssen! (S. 9 f.). „Freies, eigenes Ringen und Streben ist uns das höchste Gut“ (S. 11). Das Dasein physischer und moralischer Übel darf nicht beiseite geschoben werden, seine Anerkennung schliefst aber doch keineswegs eine pessimistische Weltanschauung ein; denn gerade sie haben mehr als alles andere zum engeren Zusammenschlufs, zur solidarischen Gemeinschaft der Menschheit geführt. Mit der Verweisung auf die Gesellschaft soll jedoch die sittliche Arbeit des einzelnen nicht entbehrlicher gemacht, noch weniger ein völliges Aufgehen desselben in der Gesellschaft befürwortet werden. Ob auch nur die Gesamtheit schliefslich über die Übel Herr zu werden vermöge, läfst sich theoretisch nicht entscheiden. „Kurz, es zeigt sich überall, dafs die Entscheidung zwischen optimistischer und pessimistischer Denkweise im lezten Grunde gar nicht durch blofse theoretische Argumente herbeigeführt werden kann, sondern zur Sache des sittlichen Entschlusses und eigenen kraftvollen Handanlegens wird! Die Welt ist das wert, was wir aus ihr machen wollen“ (S. 18).

Auf den Pessimismus als „pathologische Erscheinung“ übergehend, glaubt Verf. die Wurzeln desselben in der Herrschaft der freiheitsleugnenden mechanistischen Denkweise suchen zu müssen. Die am glänzendsten in Darwin und Robert Mayer hervorgetretenen Erfolge dieser Denkweise verleiteten zwar nicht ihre Urheber selbst, wohl aber übereifrige Anhänger, die Tragweite der gewonnenen Ergebnisse zu überschätzen, jene Denkart auf ein Gebiet, wo keine Erfahrung den Boden hergeben konnte, auf das geistige Leben zu übertragen und in Überspannung des rein theoretischen Interesses ein Weltbild zu konstruieren, in welchem freies persönliches Handeln als Illusion erscheinen müfste. Fortgerissen von den einseitigen Übertreibungen der Naturwissenschaft wurde auch die Psychologie, deren Vertretern vielfach das geistige Leben zur blofsen Begleiterscheinung physischer Vorgänge herabsinkt. Das wirkliche Handeln ist nicht mehr Folge, Ausdruck des Wollens, sondern Ergebnis materieller Prozesse, so dafs auch für diese „psycho-physische“ Auffassung das Wollen in letzter Instanz zur blofsen Täuschung

wird (S. 22). Diesen naturwissenschaftlichen Einflüssen kam selbst von rein psychologischer Seite trotz des Scheiterns der Herbartschen Associationsmechanik die Tendenz entgegen, ebenfalls im theoretischen Interesse, die psychischen Erscheinungen von starrer mathematischer Notwendigkeit beherrscht zu denken. In der That aber kommt der mechanischen Notwendigkeit nur die Bedeutung des Mittels und Werkzeuges zu; sie ist nur die eine Seite des wirklichen Geschehens, das a tergo treibende Unvermeidliche, worin doch zugleich auch die Erweiterung unserer Macht- und Willenssphäre begründet ist (S. 24). Diese andere Seite des Geschehens wird beeinträchtigt durch die herrschende deterministische Auffassung des Willens, die Leugnung nicht blofs jeglichen freien, sondern auch jeglichen eigenen Wollens. Denn ist auch „Bestimmtheit durch das eigene Wesen" Determination, so doch nicht „völlige". Wir bedürfen des Bewufstseins der Freiheit, ohne das nicht einmal ein eigenes Handeln möglich ist. Es ist daher Pflicht der Philosophie, die Sache der Freiheit zu führen und die „Ideale" zur Geltung zu bringen, „in denen allein aller Wert der umgebenden Wirklichkeit und deren Erkenntnis liegen kann" (S. 27).

Mit Recht erklärt sich der Verf. gegen die mechanistische Weltauffassung und den durch sie bedingten mechanischen Determinismus. Auch soll nicht geleugnet werden, dafs hierin eine der Wurzeln der pessimistischen Zeitstimmung liegt. Ferner gestehen wir zu, dafs der Darwinismus und die Übertreibung der Bedeutung des Mayerschen Gesetzes der Erhaltung der mechanischen Kraft zur Herrschaft des mechanistisch-deterministischen Princips beigetragen haben. Was Darwin betrifft, so hat er das „Entwicklungsprincip" gefälscht und der nur final, zielstrebig und zweckmäfsig zu verstehenden Aufwärtsbewegung in der Natur eine dem blofsen Zufall unterworfene Veränderung unterschoben. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft aber gilt nur von der mechanischen Bewegung, liegt somit auf der stofflichen Seite der Dinge, aufser der auch die Form, selbst im Unorganischen, in Betracht zu ziehen ist. Wie neue Wesen, so entstehen neue Formen, neue Formkräfte. Deutlich zeigt sich dies schon im Gebiete des vegetativen Lebens. Wie ein Typus mehrfache Abdrücke, so erzeugt ein Wesen mehrere gleicher Art, ein Keim mannigfaltige Frucht. Ernährung, Wachstum, Zeugung beruhen auf wahren, wirklichen Kräften. Findet deshalb jenes Gesetz schon im niedersten Gebiete des Lebens nur beschränkte Anwendung, so ist seine Gültigkeit von dem des Erkennens und des geistigen Lebens völlig auszuschliefsen. Die

bewegende Kraft des Willens (wie immer sie näher zu bestimmen sein möge) ist unleugbar und würde ihre Leugnung in der That zu dem vom Verf. verworfenen psychisch-physischen Parallelismus führen, der alles wahrhaft freie Handeln als Illusion erscheinen liefse.

Wenn der Verf. mit diesen Faktoren eine der Wurzeln des Pessimismus als pathologischer Erscheinung aufgedeckt hat, so ist damit die weite Verbreitung dieser Krankheit noch nicht erklärt. Es kommen als weitere Faktoren hinzu die Abwendung vom Christentum, die Genufssucht, der praktische Materialismus der höheren Kreise, der durch Beispiel und aufreizende Lehre in die niederen gesellschaftlichen Sphären verpflanzt wird, und gegen welchen die einseitige Verstandesaufklärung und der ästhetische Pseudoidealismus des „Neuen Glaubens" ein Gegengewicht nicht zu bieten vermögen. Ist demnach die Ätiologie des Verf.s unzureichend, so gilt dasselbe auch von dem in Vorschlag gebrachten Heilmittel. Ein Freiheitsbegriff, der die Wahlfreiheit, das liberum, preisgibt und nur die Selbstheit, das voluntarium, festhält, also mit Kant, Fichte u. s. w. nur eine intellegible, nicht eine empirische, thatsächliche Freiheit statuiert; eine Weltanschauung, deren idealer Charakter in abstrakten „Idealen" statt im Glauben an einen persönlichen Gott und eine persönliche Fortdauer nach dem Tode (worüber der Verf. Stillschweigen einhält) wurzelt, würde uns nur zu jenem optimistischen Idealismus zurückführen, gegen den sich der Pessimismus als berechtigten Rückschlag erhoben hat. Den Pessimismus wird nur eine sittlich-religiöse Wiedergeburt des einzelnen wie der Gesellschaft überwinden und diese kann, jetzt wie einst, nur das Christentum gewähren.

Auf das engere Gebiet der Metaphysik führt uns die Lehre „Vom Sein, Abrifs der Ontologie von C. Braig (3)", die ein noch schärferes modernes Gepräge an sich trägt als desselben Verf.s Lehre vom Denken. Wie dort alles Erkennen vom sinnlichen „Empfinden" angefangen bis zum kompliziertesten Schlufsverfahren auf ein Unterscheiden, ein implicites oder explicites Urteilen zurückgeführt wird, so erscheint im vorliegenden Abrifs der Ontologie alles Sein als ein reales Sichunterscheiden, als Selbstdifferenzierung und insofern Sichselbstsetzen der Einheit im Unterschiede. Hieraus ergibt sich ein Parallelismus des realen und idealen Seins oder vielleicht noch genauer eine gewisse Stufenfolge des Seins, in welcher auf höherer Stufe das reale Unterscheiden sich in ideales (in Erkennen-Urteilen) umsetzt. Die dieser Anschauung entsprechende Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein würde in

der Richtung liegen, dafs das göttliche Sein als absolute, das geschöpfliche als relative Selbstsetzung zu denken wäre, und zwar in der Art, dafs nur das geistige Sein als wahres Sein, das körperliche aber als eine blofse Abschattung des geistigen zu gelten hätte. Wir haben hiermit allerdings dem Verf., der der Lehre von Gott eine specielle Bearbeitung vorbehält, vorgegriffen, halten indes dafür, den bewufst oder unbewufst der Metaphysik des Verf.s zu Grunde liegenden Gedanken getroffen zu haben. Sehen wir zu, wie derselbe in der Schrift selbst, die — nebenbei gesagt — nach Richtung und Stil vielfach an Lotze erinnert, zum Ausdruck gelangt. Auf eine Einleitung, die vom Sein im allgemeinen und von der Wissenschaft vom allgemeinen Sein handelt, folgt in drei Abschnitten die Erörterung vom Wesen des Seienden, vom Wirken und Zwecke desselben. Der erste Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Kapitel, 1. von der Wirklichkeit, 2. von der Wesenheit. In die letztere fallen das Wesensding und die Wesenseigenschaft (Wassein und Wiesein, Wiesein der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit). Schon in dieser Einteilung zeigt sich der oben angegebene Grundgedanke wirksam, indem das Sein als in Wesen und Eigenschaften sich explizierendes zweckmäfsiges Wirken aufgefafst erscheint.

Die Metaphysik, deren Gegenstand das Unsinnliche bilde, unterscheide sich in allgemeine und specielle Metaphysik, jene handle von den Universalformen, diese von den Specialformen des Seienden (metaphysische Natur - Seelen - Gotteslehre). Die allgemeine Metaphysik (Ontologie) gliedere sich in Eidologie, Nomologie, Teleologie. Letztere frage: Was kommt heraus an dem Wesen durch das Wirken des Seienden? Was die Methode der Metaphysik betrifft, so würde, „wäre die Unterscheidungskraft des menschlichen Geistes derart scharf, dafs sie ein Seiendes, möcht' es der Geist selber oder ein ihm gegenüberstehendes Etwas sein, durchdringen könnte, jedes besondere Seiende mit seiner Wesensform, der Ausprägung der allgemeinsten Seinsform, dem Unterscheiden, diese selber darstellen, mit der Wirkungsform des einzelnen das allgemeine Seinsgesetz, mit der Zweckform des einzelnen das allgemeine Seinsziel vergegenwärtigen. Allein ein Anschauen, das einem Durchschauen des Gegenstandes gleichkäme, besitzt der Mensch nicht" (S. 8).

„Das Gewifsheitskriterium ist die Thatsache des Selbstbewufstseins." „Die Unabweislichkeit des denkenden Ich ist das Kriterium der Realität." Das Gesetz der Kausalität lautet: „Kein Sein, Beschaffensein, Thätigsein ohne zureichende Wirkursache." Damit ist das Selbstbewufstsein zur höchsten Norm

des Seienden nach Inhalt und Form erhoben. Wir stehen an der Quelle, aus welcher der oben angegebene Grundgedanke fliefst.

„Das Materialobjekt ist, zum wichtigsten Teile, der Metaphysik gemeinsam mit der Theologie“ (S. 11). „Die Vernunfteinsicht ist aufser stande, das Dogma zu erzeugen, und das Dogma läfst sich niemals restlos in eine Vernunftformel umwandeln.“ In dieser Auffassung glauben wir im wesentlichen die von Kuhn gegebene Verhältnisbestimmung wiederzuerkennen.

Über den Seinsbegriff lesen wir folgendes: „Das Sein ist unserer Vernunft eine unumgängliche Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit der Erfahrungsgegenstände, desgleichen für die Möglichkeit des Denkbaren.“ „Alles wirkliche, reale, aktuale Sein ist der erstmögliche Erfolg, die unmittelbare Offenbarung der Wesensenergie im Seienden.“ „Das Seiende ist nur dadurch, dafs es durch die ihm wesenseigene Kraft thätig ist.“ In scharfem Gegensatz gegen thomistische Bestimmungen heifst es: „Es mufs mehr im eindeutigen Sinne das Sein von Rose und Rot, in der Substanz und im Accidens, als das Lebewesen von Mensch und Pferd ausgesagt werden, welch letzteres eher nur per analogiam von beiden gilt“ (S. 27).

„Ein mittleres Sein zwischen dem Sosein und dem Sosein eines wirklich Seienden gibt es nicht. Darum gibt es auch keine natürliche Verwandlung oder Entwicklung von einem Seienden in ein anderes.“ „Die Grundbestimmtheit des Seins ist das Einssein im Unterschiedensein“ (S. 28). „Eindeutig mit sich eins ist nur Gott, der durch sein ewiges Wirken Seiende, durch sein Sein und Wirken mit sich Einige“ (S. 29). „Das Individuationsprincip des Seienden ist sein ganzes Sosein.“ Von der ontologischen unterscheide sich die „physische“ Individualität. „Werden mehrere ontologische Individuen in eine physische und zwar innere (?) Einheit zusammengeführt, dann dauert diese Individualeinheit dadurch, dafs und so lange als ein ontologisches Individuum durch sein Sosein die andern zum Seinsdienste zu zwingen vermag (Einheit des Menschen aus Seele und Leib; Tier und Pflanzenindividuen; Einheiten der chemischen Verbindungen)“ (S. 31). Die Verwandtschaft mit der Leibnitz-Herbart-Lotzeschen monadologischen Ontologie gelangt in dieser Stelle zu hinreichend deutlichem Ausdruck. Wie aber sollen wir uns eine innere Einheit ontologischer Individuen denken? Und was bedeutet die Formel: zum Seinsdienst zwingen? Worte ohne Sinn! Es fehlt eben der richtige Begriff des Stoffes, noch allgemeiner der der realen Potenz!

Wie der Verf. scholastische Philosophumena mifszuverstehen weifs, zeigt folgende gegen den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein gerichtete Bemerkung: „Daraus (dafs in der Vorstellung vom Dasein die vom Wesen nicht mitausgedrückt ist) folgt aber nicht, dafs die sogenannten zwei Seiten am Seienden sich wie zwei sinnenfällig trennbare Seinsstücke verhalten“ (S. 50).

„Jedes Seiende ist Wesensding mit Wesenseigenschaften, ist Substanz und Accidentien.“ „Die allumfassende Kategorie . . . ist die Kategorie ‚Substanz und Accidens‘.“ Diese frappante Behauptung erhält Licht, wenn wir bedenken, dafs nach dem Verf. das Seiende sein Wesen und was damit für gleichbedeutend gesetzt wird, seine Eigenschaften und Accidentien auswirkt (S. 54).

Eine ausführliche Erörterung ist dem Raumbegriff gewidmet: ein Begriff, der nach der richtigen Auffassung nicht ontologisch, sondern naturphilosophisch ist, nach der des Verf.s aber sich auf Seinsverhältnisse reduciert. Es begreift sich daher, dafs dem Lotzeschen Raumbegriff gröfsere Aufmerksamkeit gewidmet wird, weniger aber, warum Kant im Raumpunkt tief unter Leibnitz stehen soll (S. 68), da sich doch der Lotzesche Begriff vom Raum sozusagen aus Leibnitz und Kant zusammensetzt, was dann auch von dem Raumbegriff des Verf. gelten dürfte. Ganz unverständlich ist die vom Verf. gegebene psychologische Erklärung der Raumvorstellung. „Die Seele überträgt ihre kombinierten Innenempfindungen in die Sprache der räumlichen Anschauung und ordnet in die räumlichen Unterschiedsreihen nach und nach die Stellen und die Quellen der äufseren Eindrücke ein“ (S. 70). „Genauer ist das Raumsehen eine Deutung, eine Schätzung, eine ‚Projektion‘ der Seele auf Grund gedachter Empfindungsverknüpfungen.“ Ich frage: Wie kommt die Seele dazu, Empfindungen in eine ihr völlig fremde Sprache zu übersetzen? Ist aber die Raumvorstellung der Seele ursprünglich eigen, wie kommt es, dafs sich „äufsere“ Eindrücke in ein ihnen fremdes Schema einordnen lassen? Es ist undenkbar, dafs die blofse „Verschiedenheit und Vereinbarkeit“ von Tast- und Gesichtsdingen sich in ein „Neben“, das „Grundschema der Räumlichkeit“ „übersetzen“ lassen. Aus punktueller Auffassung läfst sich keine kontinuierliche Raumvorstellung konstruieren. Ja, von einem Punkte kann, ohne eine solche vorauszusetzen, nicht einmal die Rede sein.

Der Verf. verwechselt Ausdehnung mit Raum (Ort), wenn er den letzteren als Eigenschaft der Dinge erklärt, und hebt dann weiterhin im Sinne der monadologischen Auffassung beide zugleich,

Ausdehnung und Raum, auf, indem er hinzufügt: „Irgendwosein ist ontologisch für den Körper dasselbe was Geformtsein, dieses dasselbe was Sosein, dieses dasselbe was Etwassein, dieses dasselbe was Sein im Unterschiedensein oder Unterschiedensein durch Sein" (S. 79). Der Verf. findet es daher nicht nur denkbar, sondern sogar vorstellbar, dafs Vieles an Einem Orte und Eines an vielen Orten sei, da „die Wesenheit eines Körpers und seine Wesensauswirkung und der Erfolg derselben, die Raumerfüllung nur Verschiedenheiten an Einem Seienden sind", wobei freilich die „Kraft", der im Innersten geheimnisvolle Wesenskern jedes Seienden, angerufen werden müsse (S. 83). Aus diesen Äufserungen ersehen wir zugleich, dafs der Verf. ganz konsequenterweise in der Frage der Konstitution der Körper dem Dynamismus huldigt.

Analog der Behandlung des Raumbegriffs ist die des Zeitbegriffs. „Die Unterscheidungsthätigkeit hat mit innerer Notwendigkeit die Form des Nacheinander" (S. 83). „Das Denk- und Seinsgesetz, die Anschauung seines Reflexes in unserem Bewufstsein, kann man wohl das ideale Zeit- und Raumpotential heifsen" (S. 88). „Vermöge des Unterscheidens kann die Seele zwei ungleiche Zustände ihres Innern nicht gleichsetzen und mufs sie den einen nach dem andern auffassen" (S. 93). „Die Notwendigkeit der dreifachen Zeitabteilung ist die Notwendigkeit des Unterscheidens selber" (S. 94). Kontinuität kommt der phänomenalen Zeit zu, die reale Zeit ist Eigenschaft, Wirklichkeitsform des endlichen Seienden (S. 97). Die Erklärung, die der Verf. vom Raum- und Zeitbegriff gibt, hängt, wie man sieht, ganz und gar von seiner monadologischen Grundanschauung ab und scheitert an der Unmöglichkeit, das Kontinuum aus dem Diskreten abzuleiten. Über Wirklichsein und Wirksamsein erfahren wir Folgendes: „Die Bestimmtheiten eines Seienden vom Dasein bis zur letzten Eigenschaft sind Kennzeichen des Wesens, weil Ausflüsse seines Wirkens." Alle Seins- und Wesensbethätigung ist Unterscheiden, ein Sichhalten gegen Nichtsein, und Sich als-sich-selber-Behaupten gegenüber dem Anderssein (S. 101). „Mein Veränderlichsein ist mein Sein selber in seinem Thätigsein" (S. 108). Im „Werden" „kommt Daseiendes, Grund- und Angelegtes zum Vorschein" (S. 111). Alles Wirken, auch das immanente, Wollen, Denken, ist als Einheit aus Thun und Leiden, Wechselwirken; jeder Ursache entspricht eine Gegenursache (S. 116. 118). Die Theorie des influxus physicus, die des Occasionalismus werden zurückgewiesen; gleichwohl heifst es: „Indem jedesmal das Leidende auf sich selber zurückgreifen mufs, erfährt

es, was es in sich ist und vermag" (S. 120). Wirkend, wirksam ist jede Ursache, daher der aristotelische Ausdruck: „wirkende Ursache" pleonastisch (? S. 121). Im Wirken ist Phänomenalität und Realität; die Realität desselben ist aber dadurch verbürgt, dafs das Bewegende der Denkhandlungen und der Willenshandlungen ein und dasselbe Thun ist, die reale Selbstunterscheidung unseres Seelenwesens (S. 131).

Den Zweckbegriff (S. 135 ff.) glaubt der Verf., Formal- (Wesensbegriff) und Finalursache verwechselnd, schon in der „geometrischen Thatsächlichkeit" nachweisen zu können (III. Abschnitt § 26). Wie dem kausalen, so liege auch dem teleologischen Denken das logische Princip von Grund und Folge, die Fähigkeit des Unterscheidens nach dem Gesetze des Widerspruches zu Grunde (S. 139).

Gegen die materialistische Zufallstheorie werden verschiedene Gründe ins Feld geführt (S. 143). Eine nähere Ausführung hätte die Bemerkung verdient, entscheidende Aufgabe sei jene, aufzuweisen, warum sogar rein zwecklose Elemente unter einer Anzahl von Fällen mindestens einmal ein sinn- und planvolles Zusammen eingehen können. Wir würden hierauf antworten, dafs in solchem Falle die Elemente nach Beschaffenheit und Zahl eben schon als in zweckmäfsiger Weise daseiend und ausgewählt gedacht werden müfsten, wie dies in dem bekannten Beispiele von dem zufälligen Entstehen der Iliade in augenfälliger Weise vorausgesetzt ist. Die Buchstaben müfsten genau in der Zahl, in welcher sie in der Dichtung Homers vorhanden sind, angenommen werden, wenn sich ihre Kombination in der Weise der Dichtung auch nur als eine Möglichkeit unter zahllosen andern denken lassen sollte, d. h. die Iliade müfste als bestehend vor ihrem Bestande gedacht werden.

Die Zweckformel des Verf. lautet: Alles hat sein unmittelbares und unvermeidbares Endziel in dem Wassein, das es entweder selber ist oder in dem es ist. Speciell von der Seele wird gesagt: Telos, Entelechie ist die Seele, weil ihr Wirklichsein, ihr Eins- und Unterschiedensein, Wirksamsein ist, Unterscheiden, Thun, Energie. — In „Schlagworten" zusammengefafst sind die ontologischen Bestimmungsmomente: das Wirklichsein, das Wesensein, das Zwecksein und diese drei sind eins durch das Wirksamsein (S. 149 f.). „Gesetz des Seienden ist das Einssein, das Unterschiedensein von anderen, das Einssein im Unterschiedensein, und dies dreifache Gesetz ist die eine Wirkungsweise, ihm folgt die eine Aktualität der unterscheidenden Selbsterhaltung" (S. 151). Endlich über den Urgrund

des Seienden erfahren wir Folgendes: „Urgrund der Seienden, die insgesamt sind, unterschieden sind und wohlgeordnet sind, ist der durch sein Wesen Seiende, ist der durch sein Sein Wirkende, ist der durch sein Wirken, durch seine absolute Selbstunterscheidung alle Werke Vollendende“ (S. 157).

Das Angeführte dürfte genügen, sowohl, um zu zeigen, daſs der von uns angegebene Grundgedanke in der That dem Verf. angehört, als auch zum Beweise dafür, daſs derselbe in der vorliegenden Ontologie eine konsequente Durchführung erhalten hat. Was ist nun von diesem Grundgedanken, dem Begriff eines durch relatives Selbstwirken, Selbstvermittlung unterscheidend als Wesen sich setzenden Seins, das in einem absolut sich selbst unterscheidenden vollkommenen Sein gründet, zu halten? Dieser Grundgedanke, aus dem miſsverstandenen Selbstbewuſstsein abstrahiert, ist falsch, impliziert die Einheit des Aktiven und Passiven, die Identität von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, und muſs in konsequenter Ausführung notwendig zu einer monistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt führen.

Eine Fortsetzung erfuhr die groſs angelegte Sammlung philosophischer Handbücher, die sich Philosophia Lacensis nennt, durch (4.) das erste (analytische) Buch des ersten Teils der „natürlichen“ Psychologie aus der unermüdlichen Feder P. Tillm. Pesch', dem die Sammlung bereits die Bearbeitung der Naturphilosophie und der Logik (die letztere in drei umfangreichen Bänden) verdankt. Das vorliegende erste Buch der „natürlichen und physischen“ Psychologie ist in zwei „Disputationen“ eingeteilt, deren erstere wiederum in fünf, letztere in drei Abschnitte (sectiones) zerfällt, und handelt in der ersten Disputation von dem „Wesen und der Natur des Lebendigen“, in der zweiten „von dem Leben oder der Seele in den drei Ordnungen der lebendigen Wesen“.

Über die Vorzüge der vom Verf. angewendeten Methode sind nicht viel Worte zu verlieren, es sind dieselben, welche die Scholastik überhaupt charakterisieren, nämlich Schärfe der Begriffsbestimmungen und Strenge in der Beweisführung; dabei gelangt auch die Dialektik im aristotelisch-scholastischen Sinne, d. h. die Erwägung und Prüfung von Gründen und Gegengründen mit steter Rücksicht auf abweichende Ansichten zur Geltung. Auch darüber können wir uns kurz fassen, daſs in der vorliegenden Psychologie Analyse und Synthese, rationelles und empirisches Moment im richtigen Verhältnisse sich durchdringen und infolgedessen einen Reichtum wissenschaftlicher Resultate

zu Tage fördern, demgegenüber die Abstinenzpsychologie der heutzutage beliebten „empirischen“ oder gar der „experimentellen“ Richtung in entschiedenem wissenschaftlichen Nachteil erscheint. Was dann den Standpunkt und die vom Verf. vertretenen Ansichten betrifft, so sind wir nicht gewillt, die Berechtigung der dem Titel des Werkes eingefügten Bemerkung: secundum principia S. Thomae Aquinatis gänzlich zu bestreiten, glauben aber sagen zu müssen, dafs die thomistische Lehre zwar in zahlreichen Anführungen zur Darstellung gelangt, jedoch selbst in einem principiellen Punkte, der Auffassung der materia prima, der eine inchoative Aktualität zugeschrieben wird (S. 283), in Suarezscher Färbung: ein Umstand, welcher den Wahrheitsgehalt des Werkes allerdings nicht wesentlich beeinträchtigt, da die nach unserer Ansicht bedenklichen Konsequenzen jener Begriffsbestimmung der Materie nicht gezogen werden. Auf eine Abweichung von der thomistischen Lehre, die uns von keineswegs untergeordneter Bedeutung zu sein scheint, das Individuationsprincip der körperlichen Wesen betreffend, werden wir im folgenden zu reden kommen.

Mit Recht verwendet der Verf. grofse Sorgfalt auf den Beweis für die wesentliche Verschiedenheit der drei frühzeitig in ihrem Unterschied erkannten grofsen Gattungen des Lebendigen und deren beziehungsweisen Principien. Namentlich auch wird der Beseeltheit der Pflanzen und dem substantiellen Unterschiede des Organischen vom Unorganischen überhaupt die verdiente Aufmerksamkeit gewidmet. Bekanntlich haben Naturforscher von Bedeutung wie Dubois-Reymond zwar die Unmöglichkeit, die „Empfindung“ mechanisch zu erklären, anerkannt und deshalb die Entstehung derselben zu den „Welträtseln“ gerechnet, von denen das ignoramus, ignorabimus gelte, während dagegen der genannte Physiologe selbst und mit ihm zahlreiche andere das Gelingen einer rein mechanischen Erklärung der vegetativen Lebenserscheinungen für keineswegs aussichtslos halten. Diese letztere Meinung, sowie die Welträtseltheorie selbst, hängt innig zusammen mit einem selbst von Kant genährten und unter den Naturforschern weit verbreiteten Vorurteil, das von Philosophen nicht entschieden genug bekämpft werden kann, dem Vorurteil nämlich, dafs die wahrhaft wissenschaftliche Erklärung ausschliefslich die mechanische sei. Unter den Gründen, welche die Anhänger Darwins zu Gunsten der mechanischen Zuchtwahlhypothese geltend machen, spielt das genannte Vorurteil die Hauptrolle. Auf die Frage: weshalb verwerfen wir die Lebenskraft? gibt Weismann (Studien zur Descendenztheorie II.

S. 282) die Antwort: „Einfach deshalb, weil wir keinen Grund zu der Annahme sehen, dafs die bekannten Kräfte nicht zur Erklärung der Erscheinungen genügen sollten, und weil wir uns solange nicht berechtigt halten, zweckthätige Kräfte anzunehmen, als wir noch hoffen können, dereinst eine mechanische Erklärung durchzuführen. Wenn es daher nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten (!) erschien, die ontogenetische Lebenskraft in bekannte Kräfte aufzulösen und den Nachweis des Mechanismus anzutreten, der das individuelle Leben hervorbringt, warum sollte es nicht ebenso geboten sein, die jede tiefere Einsicht erstickende Annahme einer phyletischen Lebenskraft fallen zu lassen und den Nachweis anzutreten, dafs auch hier mechanische Kräfte in ihrem Zusammenwirken die ganze wunderbare Erscheinungsfülle der organischen Welt hervorgebracht haben.“

Was der Anhänger Darwins hier eine tiefere Einsicht nennt, ist in der That eine Art von Selbstverstümmelung der Vernunft; denn die ausschliefsliche Geltendmachung der mechanischen Erklärungsart kommt in der That einer Verzichtleistung auf den Vernunftgebrauch gleich. Denn gerade die Vernunft sagt uns, dafs die mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen nicht nur nicht geboten, sondern absolut unmöglich sei; denn selbst wenn es gelänge, die äufsere mechanische Struktur einer Pflanzenzelle auf künstlichem Wege zu erzeugen, so würde gerade das fehlen, was das Wesen des Lebendigen ausmacht, nämlich die Fähigkeit der Selbstbewegung, des Wachstums, der Ernährung, der Fortpflanzung. Es ist nämlich durchaus nicht an dem, dafs die mechanische Erklärung in diesem Falle erlaubt oder geradezu geboten wäre, vielmehr läfst sich ohne viel Scharfsinn einsehen, dafs eine solche Erklärung unmöglich ist, da aus einem Zusammenwirken chemisch-physikalischer Kräfte unmöglich ein von innen heraus thätiges, auf sich selbst wirkendes, wesenhaft einheitliches Wesen hervorgehen kann.

Gegenüber allen anderen philosophischen Richtungen ist die peripatetische bezüglich der Wesensbestimmung des Lebendigen und der Auffassung der Seele durch ihren wunderbaren Begriff der forma substantialis in entschiedenem Vorteil, was auch in der Darstellung des Verf., wenngleich etwas getrübt durch die Bestimmung der Materie und die Annahme einer gewissen aktuellen Fortdauer der Elemente im Organismus (wie wir sehen werden), in genügender Schärfe hervortritt.

Die peripatetische Begriffsbestimmung der Seele gestattet, dieselbe als Substanz (im reduktiven Sinne die vegetative und

sensitive, im direkten und vollkommenen die menschliche Seele) aufzufassen, ohne die Wesenseinheit des lebendigen Organismus in Frage zu stellen, und ist ebensoweit von jenem aprioristischen Monismus entfernt, der das Einzelleben zum Phänomen eines allgemeinen kosmischen oder göttlichen Lebensgrundes macht, als von jenem Positivismus und Empirismus, der nicht mehr von einer Seele, sondern nur von psychischen Erscheinungen wissen will. Welche Blüten dieser Positivismus zu treiben im stande ist, beweist das Beispiel eines Mediziners, der unlängst vor den Mitgliedern einer „psychologischen Gesellschaft" sich über die Seele mit den Worten äufserte: „Man (sic!) versteht unter Seele die Summe aller im individuellen Bewufstsein gegebenen inneren Erlebnisse", und da ihm diese Erklärung noch zu „psychologisch" ist, weiterhin bemerkt: „Als reiner Mediziner möchte ich behaupten: unter Seele verstehen wir anatomisch — man verzeihe die Schiefheit des Ausdrucks! — diejenige Stelle des Gehirns, wo Sinneseindrücke bewufst in Bewegung umgesetzt werden und wo sie in bestimmte Relation zu früheren Sinneseindrücken treten" (Beilage zur Allg. Zeitung 1898 Nr. 10). Wie diese Ausdrücke liegen, erscheinen sie grob materialistisch und scheinen das Seelenleben auf blofse Reflexbewegungen zurückzuführen. Gegen alle wirkliche Erfahrung, derzufolge Wahrnehmung und Begehren, Denken und Wollen Bewegung bewirken (wie, kommt hier nicht in Frage), ist hier von einem „Umsetzen" die Rede, als ob zwischen Seelenakten und Körperbewegungen dasselbe Verhältnis wie zwischen Bewegung und Wärme bestünde. Liest man Ergiefsungen dieser Art, so wird man nicht ohne Bedauern jener Zeiten gedenken, in welchen die peripatetische Philosophie in den Schulen herrschte, und gewisse philosophische Grundanschauungen und Grundsätze nicht blofs bei Christen und Juden, sondern selbst bei Mohammedanern in allen gelehrten Kreisen Geltung besafsen, ja bis in die schöne Litteratur, in Ritterroman und Minnesang eindrangen, so dafs es keinem Juristen und keinem Mediziner einfiel, sich eine Philosophie nach eigenem beschränkten Hausgebrauch zu fabrizieren.

Zufolge dem Proömium nimmt die Psychologie eine mittlere Stellung zwischen Naturphilosophie und Metaphysik ein, indem die Betrachtung der Menschenseele, die geistig ist, metaphysischer Art sei (p. 2): eine Auffassung, der wir sowenig beistimmen als der Ansicht, dafs der Philosoph die Naturwesen betrachte, ut eae subsunt rationibus metaphysicis. Die menschliche Seele ist zwar geistig, jedoch nicht G e i s t, weshalb auch der Logiker den Menschen nicht als ein intellektuelles Wesen, sondern als

animal rationale definiert. Daher denn das Seelenleben hienieden als ein rationales, diskursives der naturphilosophischen Betrachtung anheimfällt, der metaphysischen aber nur das Leben des reinen Geistes, und sofern sie daran teilnimmt, auch der anima separata. Zwar zieht der Verf. (S. 34) selbst es vor, den vermeintlichen „metaphysischen" Teil der Psychologie als „anthropologischen" zu bezeichnen, jedoch nur aus dem Grunde, weil die Psychologie auch das physische Leben in Betracht ziehen müsse; wir sehen aber, dafs das höhere Seelenleben selbst als ein rationales, nicht rein intellektuelles, sich als ein der naturphilosophischen Betrachtung Zugehöriges charakterisiere. Die Metaphysik hat es mit den von der sensiblen wie intellegiblen Materie zugleich abstrahierenden Begriffen zu thun; zu diesen aber ist der Begriff der menschlichen Seele auch nach ihrer specifischen Natur und Thätigkeit nicht zu rechnen.

Auf eine nicht ganz korrekte Auffassung des Bewufstseins scheint uns die allgemeine Bestimmung der Erkenntnisthätigkeit zu deuten, wornach der impressio folgt eine expressio objecti in subjecto immanens, qua subjectum sibi ipsi rem objectam praesentem sistit cum aliqua sui conscientia (S. 60). Es ist die Ansicht des Suarez, dafs jeder Erkenntnisakt auch unmittelbar Bewufstseinsakt sei. Die Erfahrung beweist indes nur, dafs jede Erkenntnis, sei es aktuell oder habituell, bewufst ist. Ferner läfst sich vom Subjekt der sinnlichen Erkenntnis nicht schlechthin sagen, es stelle das Erkannte sich selbst vor. Ein Selbst kommt dem einfachen Subjekte der intellektuellen, nicht dem nur „einheitlichen" der sinnlichen (tierischen) Erkenntnis zu.

Nicht ungefährlich und auf einem ungerechtfertigten Einflufs der Theorie von der Erhaltung der Kraft beruhend, konsequent zur Parallel-Psychologie führend, erscheint die Äufserung: concludere licet, in quolibet actu sensitivo involvi processum quemdam physico-chemicum, qui, ut est processus naturalis, causam habeat in aliquo processu antecedente; qui tamen processus, ut sunt simul processus psychici, eveniunt simul secundum normam intentionalem intrinsecus determinantem (p. 62). Wie soll hiermit die willkürliche Hervorrufung von Phantasiebildern, die nicht ohne entsprechende Hirnbewegung geschieht, sich vereinbaren lassen? Auf die Grenzen des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft zurückzukommen, dazu wird uns der Verf. alsbald Gelegenheit bieten.

Die ausführlichen Mitteilungen aus der zur Zeit des heil. Thomas herrschenden und von dem englischen Lehrer angenommenen Sinnesphysiologie, obgleich in den Einzelheiten veraltet

und überholt, rechtfertigt der Verf. (S. 77) durch die zweifache Rücksicht der vom englischen Lehrer anerkannten Abhängigkeit der psychischen und geistigen Erscheinungen von materiellen Bedingungen, sowie auf die Wifsbegierde, womit derselbe grofse Lehrer von den damaligen Autoritäten in solchen Dingen lernte (S. 77). In keinem Falle ist das Verfahren derjenigen berechtigt, die in kindischer Selbstüberhebung die mangelhafte Detailkenntnis der Scholastiker in naturwissenschaftlichen Dingen, ja vereinzelte uns naiv erscheinende Ansichten in solchen zum Vorwand nehmen, die Philosophie derselben und unsere Bemühungen, ihren Wahrheitsgehalt wieder zur Geltung zu bringen, zu diskreditieren und vor dem grofsen Publikum der Lächerlichkeit preiszugeben.

Gegen die Annahme, dafs die allgemeinen Naturkräfte (Wärme und dergl.) das Leben bewirken, wird mit Aristoteles erinnert, dafs jene zwar irgendwie Mitursachen, die Seele aber die Hauptursache sei (S. 132). Das tiefste Unterscheidungsmerkmal aber von pflanzlichem und tierischem Leben wird in die Sensitivität gesetzt. Das Tier erhebt sich über die Pflanze zunächst durch die sinnliche Erkenntnis, welche das Begehren (appetitus elicitus) und die willkürliche Bewegung im Gefolge hat. Schlimmer noch (wie uns scheint) als „inscienter“ verfährt, wer den Unterschied in die Verschiedenheit der Nahrungsmittel setzt (a. a. O.).

Die Aufzählung der „ungeheuren Mannigfaltigkeit der schwersten Irrtümer“ in der Begriffsbestimmung des Lebens gibt dem Verf. Anlafs zu der richtigen Bemerkung, die klare und genaue Definition des Lebens sei von der gröfsten Bedeutung. Zu diesem Zwecke wird das substantielle vom accidentellen Leben unterschieden, und Leben als Selbstbewegung bestimmt, als im Wesen, der Substanz begründete Fähigkeit immanenter Thätigkeit. Demnach ist einerseits der Lebensgrund — principium vitae — die Seele — ein substantieller, andererseits aber fällt auch die Pflanze unter die Gattung des Beseelten, da infolge ihrer substantiellen Einheit Wachstum, Ernährung und Zeugung als immanente Thätigkeiten aufzufassen sind. Daher ist auch der moderne Sprachgebrauch, der den Ausdruck „Seele“ auf das Princip des Erkennens beschränkt, nicht zu billigen (p. 229. 250).

Bemerkenswert ist die Antwort, die der Verf. auf die Frage gibt, ob die Welt als Ganzes ein Mechanismus oder ein Organismus sei. Sie ist weder das eine noch das andere. „Sunt enim in mundo res plurimae, quae non solum viribus purè mechanicis aguntur. Quis vero exercitum militum machinam

dicit? ... Cum organismo convenit, quod ejus partes non motibus subduntur alienis et violentis, sed primo ex sese ad totius mundi compagem constituendam destinatae sunt. Machinae autem est similis, quod non est ens per se unum. Das All ist Natur, naturalis multarum naturarum ad unum naturalem finem dispositio (p. 161). Die Hinordnung zum Ganzen resultiert aus dem allen Naturwesen eingepflanzten natürlichen Streben (das jedoch nicht — im Sinne Schopenhauers — Wille ist), ein Streben, welches in der allgemeinen Attraktion ihren physikalischen, sinnenfälligen Ausdruck erhält.

Die Redeweise (S. 167), dafs das Lebendige sich in gewissem Sinne das Dasein gebe, eine Art von Aseität besitze, vermögen wir sowenig zu billigen, als die oben bereits beanstandete Annahme einer Art von tierischem Selbstbewufstsein. Es ist zwar seit Kant Brauch geworden, dem Organismus eine gewisse Selbstverwirklichung zuzuschreiben, da derselbe durch eigene Kraft sich auf- und ausbaue. Es ist indes richtiger, mit dem hl. Thomas den Organismus durch die in kraft des elterlichen Organismus wirkende Keimkraft entstehend zu denken. Der Begriff einer positiven Aseität und eigentlichen Selbstverwirklichung ist, ernstlich genommen, in allen Fällen als absurd zurückzuweisen.

In der Einteilung der Seelenvermögen und der Ableitung der Lebensstufen folgt der Verf. mit Recht dem englischen Lehrer (S. 188), der Ziel, Form und Ausführung in Bezug auf die Selbstbewegung unterscheidet.

Bei Erörterung der Descendenzfrage wird der Darwinismus berücksichtigt, dessen Wesen in dem mechanistischen Erklärungsversuch der Entstehung der Gattungen und Arten des Lebendigen mit Ausschlufs jeder Finaltendenz besteht (S. 218). Nicht selten wird dies aufser acht gelassen und Entwicklungstheorie mit Darwinismus für gleichbedeutend genommen. Wir können die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs sich erfreulicherweise immer mehr Naturforscher dem Banne jener dem nacktesten Empirismus entsprungenen, den Materialismus fördernden Viehzüchterweisheit entziehen, und lenken die Aufmerksamkeit des Lesers auf eine allerneueste Schrift, in welcher die Absurdität des „Besondern des Darwinismus“, d. h. „der Art und Weise, wie er sich den Mechanismus der stammesgeschichtlichen Entwicklung vorstellt, an einer Pfauenfeder illustriert wird“ (s. Haake, Aus der Schöpfungswerkstatt. Berlin 1897. S. 29 ff.), wiewohl der Verf. selbst in dem oben gerügten Vorurteil der vermeintlich aus-

schliefslich wissenschaftlichen „mechanistischen“ Erklärung befangen ist (a. a. O. S. 36).[1]

Von den Vertretern des Vitalismus (der Lebenskraft) kann nicht mit Unrecht gesagt werden, dafs man sie für die scholastische Theorie in Anspruch nehmen dürfe (S. 236), obgleich sie die Substantialität des Lebensgrundes nicht ausdrücklich lehren, woran sie (fügen wir hinzu) vielfach durch den Mangel an Verständnis der philosophischen Begriffe von Wesensform und Materie gehindert werden.

Über die Art und Weise, wie die Seele den Körper bewegt, lesen wir: Movet anima intellectiva corpus non per operationem physicam in corpus exercitam, sed producendo in appetitu sensitivo sibi vitaliter conjuncto certam aliquam determinationem; et appetitus sensitivus residens in organo hac ratione determinatus, producit in motorio primo determinationem; hoc vero motorium hac ratione determinatur movendo se ipsum . . . id in se producit, quod est motionis localis causa (p. 276 sq.). Für die scholastische Lehre fällt die Frage, die dem cartesianischen Dualismus so grofse Schwierigkeiten bereitet, nach dem Aufeinanderwirken von Leib und Seele hinweg; für sie handelt es sich um das Aufeinanderwirken der Seelenvermögen. Hier aber kehrt die Schwierigkeit bezüglich der geistigen und der organischen Seelenvermögen wieder. Wir halten dafür, dafs Vernunft und Sinnlichkeit in einer gewissen realen (nicht mechanischen) Wechselwirkung stehen; was aber die Art betrifft, wie sich die örtliche Bewegung von dem sinnlichen Vorstellen und Begehren aus vollzieht, so stimmen wir dem Verf. insoweit zu, als die physische Bewegung nicht von einem rein psychischen Agens, sondern vom belebten Organe ausgeht, nicht aber in der Behauptung, efficientiam mechanicam totam a viribus chemicis et physicis . . . esse repetendam (p. 279). Die Rücksicht auf das „Princip der Erhaltung der Kraft“ kann diese Behauptung nicht rechtfertigen. Wollte man demselben eine universelle Tragweite beimessen, so müfste man sich konsequent zu der Lehre von einem Nebeneinander, einem Parallelismus psychischer und physischer Vorgänge bekennen. Jenes Princip bedeutet zunächst die Konstanz der Bewegungssumme beim Stofs der elastischen Körper, dann weiterhin die Äquivalenz von Bewegung (mechanischer Arbeit) und Wärme. Da die letztere, wenn auch nicht ausschliefslich

[1] Zum Entsetzen gewisser Naturforscher schreibt der Verf. von dem „alten Kleinigkeitskrämer von Down“, dessen Gebeine dank der sonderbaren Entdeckung, dafs der Organismus kein Organismus sei, neben denen Newtons und Shakespeares ruhen (S. 38 ff.).

Bewegung, doch mit Bewegung verknüpft ist, so haben wir es in beiden Fällen mit Erzeugung von Bewegung durch Bewegung zu thun. Man würde aber zuweit gehen, wenn man die Möglichkeit einer Erzeugung von Bewegung durch ein unbewegtes Princip auf Grund jenes Gesetzes leugnen wollte; ebenso aber ist auch die Übertragung der mechanischen Gesetze auf das Seelenleben (s. hierüber die Schrift des auf herbartianischem Standpunkt stehenden C. S. Cornelius, Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie, Langensalza 1887. III Über einige Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele mit besonderer Rücksicht auf das Princip der Erhaltung der Kraft S. 118. 132) nicht gerechtfertigt; auch besteht kein Grund, nach einem „metaphysischen“ Analogon des genannten Gesetzes zu forschen (a. a. O. S. 129). Weit entfernt davon, dafs nur Bewegung (lebendige Kraft) wiederum Bewegung erzeugen könne, mufs schliefslich ein unbewegtes Bewegungsprincip (sei es im absoluten oder relativen Sinne) angenommen werden. Ein solches ist eben die Seele oder genauer das aktuelle Begehren. Dieses wirkt nicht rein mechanisch, sondern als (örtlich) unbewegter Ausgangspunkt der willkürlichen Bewegung, oder wie Aristoteles lehrt: *οἷον ὁ γιγγλιμός· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖνον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ' ἀρχή· διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται.*

Bezüglich der Fortdauer der Elemente im Organismus weicht der Verf. von der Lehre des hl. Thomas in dessen späteren Schriften ab, indem er annimmt, dafs deren Formen bleiben, jedoch obgleich determinierend, ihre Funktion als Formen verlieren, indem sie durch die Aufnahme in eine höhere Form, als wesentlich auf diese hingeordnet, aufhören, wahrhaft Formen, d. h. das Wesen und die Substanz der Sache bestimmende Principien zu sein. Wie uns scheint, wird durch die Unterscheidung von determinationes und Formen nichts gewonnen. Es ist nicht abzusehen, wie die substantielle Einheit des Organismus bestehen bleiben soll, wenn in ihm aufser der einen Seele noch anderweitige „Determinationen“ vorhanden sind: denn die erste Determination ist eben die substantielle und macht das Ding zur Substanz, zu der sich jede weitere, hinzukommende „Determination“ accidentell verhält (S. 309 ff.). Aus der angeführten Ansicht des Verf. begreift sich das nachsichtige Urteil über die scotistische forma corporeitatis, von der es heifst, sie sei mehr der Erklärung als der Widerlegung bedürftig (S. 385).

Auf eine ungenügende Begründung der Wechselwirkung zwischen geistigen und sinnlichen Seelenvermögen dürfte die

Äufserung hinweisen, dafs auf den Willensakt der Akt des sinnlichen Begehrens sowie der motorischen Kraft folge propter cohaerentiam sive sympathiam, quae est inter potentias unius substantiae (p. 395).

In der Frage nach dem Individuationsgrund der menschlichen Seele tritt der Verf. in die Fufsstapfen des Suarez, glaubt aber zwischen Formalgrund und Einführungs- oder Materialgrund der Individuation unterscheiden zu sollen; letzteres sei die mat. signata; formell aber sei die Seele unmittelbar durch ihre Wesenheit (entitas) individuiert. Der Verf. spricht sich deshalb gegen jene aus, qui affirmant animas humanas secundum se consideratas omnes inter se specifice differre; differre vero individualiter tantum propter ordinem ad hanc vel illam materiam. Was uns betrifft, so sind wir zwar der Meinung, dafs die menschlichen Seelen, falls sie eben nicht Seelen, sondern reine Geister wären (was sie nicht sind, auch nicht in statu separato), wie überhaupt reine Geister sich von einander specifisch unterscheiden würden, dafs sie aber, weil sie Seelen sind, die Individuation aus ihrer Hinordnung zu ihren Leibern kontrahieren. Diese Hinordnung resp. Verbindung bewirkt, dafs sie (reduktiv) einer Species angehören, innerhalb derselben aber sich individuell unterscheiden. Gewifs ist die Materie nicht Konstitutiv der Individualität der Seele; wohl aber resultiert diese in dem oben bezeichneten Sinne aus der Verbindung mit der Materie und dauert auch nach der Lösung dieser Verbindung fort. Fragt man nach dem Wie dieser Fortdauer, so kann dem Verf. die von ihm angeführte Stelle aus Avicenna (S. 411 f.) die Richtung anzeigen, in welcher sich die Antwort bewegen dürfte. Den Beweis dafür zu führen, dafs die Auffassung des Verf. der thomistischen Lehre nicht konform sei, wird man uns erlassen.

Den Zeitpunkt der Erschaffung der Menschenseele betreffend soll „unter den Philosophen heutzutage die Ansicht vorherrschen", dafs sie sofort in prima organisatione dem Leibe eingegossen werde. Wir wissen nicht, wie es sich damit verhält; wohl aber ist uns bekannt, dafs die scholastische Ansicht, die sich nach dem an anderem Orte vom Verf. selbst gemachten Zugeständnisse den Thatsachen genau anschliefst, an Anhängern gewinnt. Die Bemerkung (S. 429), dafs die aristotelische Sentenz einer embryonalen Entwicklung von einigen Naturforschern, vor allen von Häckel vertreten werde, scheint uns unangebracht, da in jener Meinung von der phantastischen Vorstellung „einer abgekürzten Phylogenese in der Ontogenese" keine Spur zu finden ist. Dagegen kann K. E. v. Bär als Vertreter der genannten

Ansicht betrachtet werden, derzufolge die embryonale Entwicklung von den allgemeinen, generellen zu den specifischen Eigentümlichkeiten fortschreitet. Einem solchen Fortschreiten aber entspricht ein Wechsel der Formen, nicht aber ein sofortiger Eintritt der specifischen Form des wirklichen Organismus. Denn die Seele ist Entelechie des physischen, organischen Körpers.

Auf die Frage, ob die Tierseele extra materiam existieren könne, antworten (so berichtet der Verf. S. 443) die einen mit Ja, die andern mit Nein, letztere Ansicht scheine die wahrscheinlichere. Warum nur die wahrscheinlichere? Da doch nach des Verf. eigener Auffassung der Tierseele ein Sein nur in Verbindung mit dem Stoffe zukommt?

Mit Recht wird (S. 455) die Vergleichung der Entstehung der Seele mit derjenigen der Wärme zurückgewiesen. In diesem Falle verliert das „Gesetz der Äquivalenz" seine Gültigkeit. Aus eben diesem Grunde darf das „Gesetz der Erhaltung der Kraft" nicht über den Bereich mechanischen Geschehens ausgedehnt werden.

Fassen wir unser Urteil zusammen, so verdient diese neueste Gabe des unermüdlichen Verf. trotz der gemachten Ausstellungen in Anbetracht der Korrektheit des Standpunktes im grofsen Ganzen, der Fülle des Gebotenen, der Schärfe der Methode und der klaren Darstellung das eingehende Studium aller Freunde einer in Wahrheit wissenschaftlichen Psychologie.

Auf geschichtliches Gebiet führt uns die „zum dreihundertjährigen Geburtsjubiläum Descartes'" erschienene Schrift Dr. Ottens: (5.) Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. Monographieen dieser Richtung erscheinen uns aus dem Grunde verdienstlich, weil sie uns in der Diagnose der modernen philosophischen Krankheit fördern, also zur Erfüllung der Bedingungen beitragen, ohne welche an eine Genesung nicht zu denken ist. Descartes wird mit Recht in einem engeren Sinne als Bacon von Verulam der Vater der modernen Philosophie genannt; denn wenn er auch mit diesem insofern den empiristischen Standpunkt teilt, als er von der Erfahrung — jedoch der innern und zwar der des intellektuellen Ich — ausgeht und diese zum höchsten Kriterium erhebt, so ist er doch dadurch, dafs er zuerst die Innenwelt unserer Gedanken und Vorstellungen als das allein unmittelbar Erkannte betrachtete, der eigentliche Vater der modernen Spekulation, des modernen Idealismus geworden. In der Absicht, dem menschlichen Wissen eine über jeden Zweifel erhabene Grundlage zu geben, glaubte er eine solche weder in der sinnlichen Erkenntnis, noch in den objektiven

Vernunftprincipien, sondern ausschliefslich in der Selbstgewifsheit des denkenden (zweifelnden) Subjekts zu finden. Hieraus ergab sich ihm als höchstes Kriterium der Wahrheit und Gewifsheit jene Klarheit und Evidenz, mit welcher das Subjekt seiner eigenen Existenz im Denken gewifs ist. Als Brücke aber, die vom Subjekt zum Objekt hinüberführen sollte, betrachtete er die vermeintlich mit der geforderten Klarheit erkannte und im Selbstbewufstsein eingeschlossene Idee Gottes, die uns unmittelbar das Dasein Gottes, mittelbar aber das Dasein einer von uns verschiedenen Körperwelt bezeuge. Die in einer solchen Anschauung liegenden Keime intellektualistischer, idealistischer und pantheistischer Irrtümer gelangen teils in der ihr von Descartes selbst gegebenen Ausgestaltung, teils aber und noch mehr in den Systemen seiner Nachfolger zur vollen Entfaltung. Dies zeigt sich vor allem in der näheren Bestimmung der Gottesidee und ihrem Verhältnis zur Seele. Bereits bei Descartes erscheint sie als der allgemeine Vernunftbegriff: denn nur in diesem Sinne kann sie gewissermafsen als ein wesentlicher Bestandteil der vernünftigen Seele aufgefafst werden. Deutlicher tritt dies bei Malebranche und Spinoza hervor. Für jenen ist Gott, sofern er von der Seele unmittelbar erkannt wird, die absolute Vernunft, die raison universelle, die alle speciellen Ideen in sich fassende Vernunftidee; für diesen das allgemeine Sein, die eine Substanz, zu der sich alles Endliche als Modus ihrer von uns erkennbaren Attribute des Denkens und der Ausdehnung verhält. In pluralistisch modifizierter Form begegnet uns dieselbe Auffassung bei Leibnitz, der die Seele als aus der Centralmonade effulgurierte Monas — Einzelsubstanz — betrachtet und von ihr sagt, sie existiere und erkenne so, als ob sie mit Gott allein sei. Der idealistische Irrtum aber, der in der Annahme liegt, dafs das Subjekt direkt nur die eigenen Vorstellungen erkenne, fand seine — empiristisch - sensualistische — Vertretung in Locke und Berkeley, seine volle und äufserste Entwicklung aber im Kriticismus Kants und in den intellektualistisch-idealistischen Systemen seiner Nachfolger.

Was der Verf. für den „Grundgedanken“ der Cartesianischen Philosophie hält, zeigt der Fortgang seiner Untersuchung von dem methodischen, alles aufser der Selbstgewifsheit absorbierenden Zweifel durch das Wahrheitskriterium der klaren und deutlichen Einsicht und die, Erkenntnis- und Seinsordnung identificierende, Auffassung des natürlichen Lichtes bis zur „Priorität der Gottesidee“ als des höchsten Princips. Diese nämlich scheint nach der Auffassung des Verf. den zwar nicht zeitlich ersten,

wohl aber sachlich tiefsten Grundgedanken des Systems Descartes' zu bilden. Ob damit nicht Descartes näher als billig an Malebranche gerückt wird, bleibe dahingestellt. Wie uns scheint, ergriff Descartes die Gottesidee zunächst nur als Notbehelf; sie ist ihm ein Deus ex machina, der ihn der drohenden Gefahr des Solipsismus entreifsen soll. Nachträglich allerdings gestaltet sich ihm der Notbehelf zum Grundprincip, auf welchem die Selbstgewifsheit selber beruht, jedoch so, dafs die subjektive Basis nicht verlassen wird. Denn was ist die Cartesianische Gottesidee anderes, als eine Intuition des vermeintlich wahren und innersten, göttlichen Wesens des Ich, d. h. das Ich als unendlich gefafst, gedacht sub specie aeternitatis?

Wenden wir uns der Schrift des Verf. zu, so sind jene Keime der verhängnisvollsten Irrtümer, die wir oben signalisierten, treffend hervorgehoben und urkundlich aus den Schriften Descartes' belegt. Hervorgehoben wird die Abneigung gegen die Scholastik, der Anschlufs an die Skeptiker, der Einflufs der Verweltlichung in Leben und Philosophie. In der behaupteten Abhängigkeit der Wahrheitserkenntnis vom Willen, der Auffassung des Urteils als Willensfunktion ist die Erkenntnis der objektiven Wahrheit „ziemlich" preisgegeben (S. 13). Dem sog. ontologischen (Anselmschen) Argument gibt Descartes eine Fassung, welche einen ungerechtfertigten Sprung aus der idealen in die reale Ordnung involviert (S. 37). Zwei Seinsprincipien bilden die hauptsächlichsten Erkenntnisprincipien im System des Descartes, beide von unmittelbarer Gewifsheit (S. 43). Sein Grundsatz ist die Existenz des Ich als denkender Substanz; dadurch und durch Aufstellung des andern Princips wurde er vor dem Abgrund des Solipsismus bewahrt (S. 51). Die Erkenntnis Gottes beruht ihm auf Intuition; daher er insofern mit Recht leugnen konnte, „das alte ontologische Argument einfach aufgefrischt zu haben" (S. 77). Gleichwohl entspricht dieses Argument am besten dem Wahrheitskriterium des Philosophen (S. 82). Es ist bei ihm mit anthropologischen Erwägungen verquickt (S. 83), aus dem (bemerken wir hinzu) oben angeführten Grunde, nämlich weil nach Descartes sich Gott in der eigenen göttlichen Natur des Ich unmittelbar kundgibt. Dem widerspricht zwar scheinbar das aus der unendlichen Realität, die, in der Gottesidee eingeschlossen, aus dem Ich nicht erklärt werden könne, geschöpfte Argument für Gottes Dasein. Die Lösung des Widerspruchs liegt in der Unterscheidung einer doppelten Auffassungsweise des Ich, teils nach seiner Quelle als einer Begrenzung des unendlichen göttlichen Seins, teils nach seinem

gesonderten, endlichen Fürsichsein (S. 96). Daher auch jenes Argument schliefslich aus der (subjektiven) Klarheit der Gottesidee seine Kraft schöpft (S. 89). Jene doppelte Betrachtungsweise des Ich eröffnet eine zweifache Möglichkeit der Weiterbildung, entweder in der Richtung des Ontologismus (S. 95) oder des subjektiven Idealismus. Die subjektive Färbung der Gottesidee führt ferner zu einer bisher unbekannten Auffassung der Aseität als einer positiven, als selbstmächtigen Überganges von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Wesen zum Dasein: eine Auffassung, die demnach so alt ist als die neue Philosophie und mit Unrecht in ihrer neuesten Aufwärmung als originelle Idee in Anspruch genommen wird (S. 90 ff. Vgl. Schopenhauer, W. W. IV. S. 90 f. Ausg. v. Grisebach).

Der Keim des Pantheismus, der im Ontologismus liegt, ist in den Worten ausgedrückt: „Um ein endliches Sein zu erfassen, mufs ich etwas von jenem allgemeinen Begriffe des Seienden hinwegnehmen, dem also die Priorität gebührt“ (S. 102). Die Gottesidee reduciert sich somit auf den Seinsbegriff, der gewissermafsen mit dem intellektuellen Ich zusammenfällt, sofern er seinen ersten und unmittelbaren Gedanken bildet, zu dem sich in gewissem Sinne jeder andere Gedanke als Modifikation und Konkretion verhält. Es sei hier in Kürze an Rosmini, Gioberti und Hegel erinnert, die sämtlich am eleatischen Seinsbegriff scheiterten.

Über die nach solchen spekulativen Verirrungen begreifliche Verweltlichung der Philosophie, die Descartes mit Bacon teilt, werden wir S. 113 f. belehrt. Die Erkenntnis Gottes (d. h. des Absoluten, Unendlichen, des allgemeinen Wesens der Dinge, also der Quelle alles wissenschaftlichen Erkennens im modernen Sinne) ist mehr Mittel zum Ziele als Ziel (S. 114). Es ist die rationalistische Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern, der in Descartes präformierte Apriorismus. Statt mit den Vätern und der Scholastik von der Welt zu Gott sich zu erheben, steigt diese Philosophie von der vermeintlich geschauten Gottheit, dem allgemeinen Vernunftbegriff zur Welt, d. h. zur konkreten Vielheit der Dinge herab.

Nach dem Gesagten begreift man, warum die Attributenlehre des französischen Philosophen auf wenige Hauptbestimmungen, auf die Wahrhaftigkeit und Macht Gottes sich beschränkt (S. 119). Aus demselben Grunde, aus welchem ein Vorläufer des Descartes, der Kardinal Nik. von Cues, die Gottheit als Können, als Possest bestimmt. Gott ist als Princip der Dinge Urkraft im Idealen wie im Realen. Die persönlichen, moralischen Attribute treten

gegen die Immanenz in den Hintergrund einer verschwommenen Transcendenz, sofern sie nicht, wie bei Spinoza, in einer konsequenteren, naturalistischen Auffassung völlig verschwinden.

Bezeichnend ist das von Descartes gebrauchte Bild der unendlichen Zahl für Gott, der Zwei- und Dreizahl für das Einzel-Ich (S. 126). Was die Frage der Willensfreiheit und des Verhältnisses derselben zur causa prima betrifft, so erfahren wir, dafs Descartes einerseits dem reinen Molinismus huldigt (S. 129), dafs aber andererseits in seinem System der intellektuelle Determinismus sich breit mache (S. 133). Die Thatsache des Irrtums beweise ihm „die gröfsere Weite der menschlichen Willensfreiheit“ (S. 140). — Die empfehlenswerte Schrift schliefst mit dem für den Vater der neueren Philosophie und diese selbst in ihrer aprioristischen Richtung charakteristischen Citate (Princ. philos. I. 24): „Weil Gott von allem, was ist oder sein kann, die wahre Ursache ist, so folgen wir offenbar dem besten Weg zu philosophieren, wenn wir versuchen, aus der Kenntnis Gottes selbst die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten“ (S. 142). Der Sinn dieser Worte kann freilich nur richtig erkannt werden, wenn man den Ursprung und die Bedeutung der Cartesianischen Gottesidee im Auge behält.

Das Bestreben, die Erziehungslehre psychologisch zu begründen, dürfte die Aufnahme der an letzter Stelle genannten (6.) „Allgemeinen Erziehungslehre von Rud. Hafsmann“ in diese Überschau rechtfertigen. Dem Vorwort zufolge stellt sich dieses Lehrbuch als eine Umarbeitung und gröfstenteils Neubearbeitung der ersten drei Teile des ursprünglich Kehreinschen „Handbuches der Erziehung und des Unterrichtes“ durch den am freien katholischen Lehrerseminar in Tisis (Vorarlberg) als Lehrer wirkenden Verfasser dar. Der eingenommene, christliche Standpunkt, sowie die formellen Vorzüge einer übersichtlichen, der Aufgabe eines Lehrbuchs angemessenen Anordnung und einer sowohl präcisen als klaren Darstellung rechtfertigen den Wunsch, dafs es nicht allein an der Anstalt, an welcher der Verf. wirkt und an der es staatlicherseits zugelassen ist, sondern auch an den übrigen pädagogischen Anstalten, insbesondere des österreichischen Kaiserstaates, Aufnahme finde und daher demselben die staatliche Zulassung nicht länger vorenthalten bleiben möge. Dieser Wunsch erscheint um so gerechtfertigter, als es endlich Zeit sein dürfte, mit Lehrbüchern aufzuräumen, in denen eine Philosophie zu Grunde gelegt ist, deren wahre Natur, deren rein formalistischer und trotz idealistischen Aufputzes sensualistischer Charakter längst durchschaut und aufgedeckt ist, und

die nur noch in gewissen pädagogischen Kreisen ein künstliches Dasein fristet. Weder die Psychologie noch die Ethik Herbarts eignen sich zur Grundlage einer wahrhaft menschlichen, geschweige denn christlichen Erziehung. In der letzteren behauptet das übernatürliche Endziel seinen Vorrang, dem alles unterzuordnen ist. Mit Recht stellt daher der Verf. S. 89 den Grundsatz auf: „Wer christlich erzieht, erzieht auch vernunftgemäfs." In dem Satze: Erziehe christlich, ist auch der Satz: Erziehe vernunftgemäfs, enthalten. Das allgemein Menschliche, das wahrhaft Humane ist im Christlichen, im Übernatürlichen wie die Sphäre des Mondes in der der Sonne eingeschlossen. Dafs die Herbartsche Pädagogik nicht einmal zu einer wahrhaft humanen Bildung führt, läfst sich leicht von beiden Seiten, der psychologischen wie ethischen her, zeigen. Obschon sie an der Seelensubstanz festhält und sich dadurch vom Positivismus, der nur psychische Phänomene zuläfst, unterscheidet, verfällt sie gleichwohl den destruktiven Konsequenzen des letzteren, da ihr die Seele macht- und kraftlos, hinter ihre Phänomene zurücktritt, und das gesamte Seelenleben in ein Spiel der Vorstellungen sich auflöst.[1] Die Herbartsche Ethik aber entbehrt des Inhalts, des klar erkannten und deutlich bestimmten Endziels, das in der thatsächlichen Ordnung nur in der durch die Mittel der Offenbarung zu erreichenden übernatürlichen Bestimmung gesucht werden darf. Auf solcher christlicher Grundlage beruht das vorliegende Lehrbuch, ohne indes die wirklichen, in methodischer Beziehung gemachten Fortschritte und die humaner gestaltete Praxis späterer Zeiten auszuschliefsen.

Mit Recht führt der Verf. in § 6 die Gefühle auf das Strebevermögen zurück. Die moderne Annahme eines besondern Gefühlsvermögens, die so recht geeignet ist, das Gefühl auf Kosten klarer Erkenntnis und festen Wollens zu überschätzen, mufs gerade vom Gesichtspunkt einer gesunden Pädagogik verworfen werden. Dagegen vermögen wir die Ableitung der Wahrnehmung aus „Empfindungen" (§ 7) nicht zu billigen. Der Aufbau der psychischen Phänomene aus vermeintlichen „Empfindungselementen" ist ein unhaltbarer Rest Herbartscher Psychologie und erklärt sich aus der bekannten Herbartschen Leugnung der Seelenvermögen. Es ist überdies ungeeignet, von Empfindung der Farben, Töne u. s. w. zu reden. Farben, Töne, alle sen-

[1] „Sein (Herbarts) System ist sozusagen ein physisch-mathematisches, seine Theorie des Denkens ein vollkommen geistloser Mechanismus." Deutinger, Der gegenw. Zust. d. deutsch. Philos. S. 105.



siblen Qualitäten werden „wahrgenommen“, das Sehen, Hören, überhaupt subjektive Zustände, wie Schmerz und dgl. empfunden. Der moderne Sprachgebrauch beruht auf der falschen Ansicht von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten, wie sie Demokrit lehrte und vor allem Locke wieder aufwärmte. Zum Schlusse gestatte man einige Bemerkungen über Ausdruck und Begriff der „Apperception“ (S. 24 f.). Das Wort ist im Sinne von „Aneignung oder Hinzueignung“ von der Herbartschen Schule aufgenommen und die Theorie derselben besonders von Steinthal ausgebildet worden. Bei Leibnitz und Kant hat es den Sinn von Bewufstsein und bedeutet die bewufste, ins Bewufstsein aufgenommene Perception. Im Herbartschen System soll die Apperception als Mittel zur mechanischen Erklärung der Bewufstseinserscheinungen dienen. Durch die Unterscheidung einer doppelten Apperception ist dieser mechanischen Auffassung einigermafsen die Spitze abgebrochen, jedoch nicht in wirksamer Weise, so lange man (wie dies der konsequente Herbartianismus thut) an der Leugnung der Seelenvermögen, also auch eines ursprünglichen Denkvermögens festhält. Im Sinne unseres Lehrbuchs ist die Apperception die naturgemäfse Aneignung des Lehr- und Lernstoffes, d. h. das selbstthätige, unter Leitung des Lehrers sich vollziehende Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unbestimmten zum Bestimmten. Der Herbartianische Irrtum liegt darin, dafs nicht die Seele sich aneignet, sondern der schon vorhandene Vorstellungskomplex. Von diesem Irrtum ist der Verf. weit entfernt. Die Schrift sei, soweit äufsere Hindernisse ihrer Einführung an den Anstalten entgegenstehen, wenigstens zum Privatgebrauche aufs wärmste empfohlen.

NOCHMALS: „AREOPAGITIKA".

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA O. M. Cap.

Auf die mehr dogmatische Seite der Areopagitischen Frage (siehe dieses Jahrb. XII. Bd. S. 485 ff.) folgt hier deren historisch-kritische. Vor uns liegen: Jahn, Dionysiaca, Altona 1889; Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649, Feldkirch 1895; und Koch, Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften, Theologische Quartalschrift, Tübingen 1895, 3. Heft, S. 353 ff. Stiglmayrs genannte Arbeit ist ein zweiter Beitrag zur Dionysius-Frage. Der Artikel „Areopagitika" behandelt dessen ersten Beitrag zu dieser Frage. Gleich anfangs (a. a. O. S. 483, Z. 7) im Artikel hat sich ein Druckfehler eingeschlichen; statt „wissenschaftlicher" mufs es heifsen: „wissentlicher".

Jahns Dionysiaca ist eine sprachliche und sachliche Platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors. In seinem Vorwort S. VI f. sagt Jahn: „Es ist wirklich zum Erstaunen, wie viel der Autor sich aus dem platonischen Wort- und Sprachschatz angeeignet hat; namentlich hat derselbe hierbei aus dem Phädros geschöpft. (Dazu bemerkt Note 2 S. VI: Wollte man hieraus etwa wieder ein Argument dafür schmieden, dafs Dionysius, um sich für den Areopagiten halten zu lassen, sich die Atticismen Platos angeeignet habe, so würde das Haltlose hiervon schon durch das Beispiel des hl. Methodius bewiesen sein, der ohne eine Fälschertendenz, doch auch sprachlich wacker platonisiert hat, was ich in meinem S. Methodius platonizans, Halle 1865, dargethan habe.) Dieses darzuthun ist die Aufgabe meiner sprachlichen „Platonischen Blütenlese" gewesen. Es ist sodann schon an und für sich undenkbar, dafs ein mit den Schriften Platos in sprachlicher Beziehung so vertrauter Schriftsteller, wie Dionysius zufolge meinen Nachweisungen gewesen, nicht auch aus dem Borne des platonischen Gedankenschatzes geschöpft haben sollte. Zu zeigen, dafs derselbe dies wirklich, namentlich in Benutzung des Symposion, des Phädros, der Leges und der Briefe, gethan hat, war die Aufgabe der sachlichen „Platonischen Blütenlese"; auch glaube ich, diese zweite Aufgabe, mit Zuhilfenahme des ehrwürdigen Altmeisters M. Ficinus, der selbst schon Gleiches bezweckte, (vgl. zu Ficinus S. IX),

derart erfüllt zu haben, dafs es fortan schlechterdings unmöglich sein wird, unsern Dionysius, nach Engelhardts Vorgang, lediglich als einen von Plotin und Proklus abhängigen Kompilator darzustellen. Damit soll freilich nicht geleugnet werden, dafs bei Dionysius neben den so zahlreichen sprachlichen und sachlichen Beziehungen zu Plato auch solche zu den Platonikern vorkommen. Habe ich selbst doch Beziehungen dieser Art neben denjenigen zu Plato mehrfach berührt und sogar verschiedentlich Andeutungen über das Verhältnis gemacht, in welchem Dionysius zu den heutzutage leider verschollenen und erst noch zu restaurierenden sog. ‚Chaldäischen Orakeln' und zu ihrer Doktrin, der sog. ‚Chaldäischen Philosophie' (dieser verkannten Hauptquelle des Neuplatonismus), gestanden hat." Über des Dionysius Beziehungen zu Proklus heifst es (S. VII Note 2): „Was unter den Platonikern speciell den Proklus betrifft, so bemerkte schon der grundgelehrte F. Pithou (Pithoéana, in den Scaligerana etc. Ausg. von Des Maizeaux, tom. 1. Amst. 1740 pag. 513): „Multa sunt in libris Dionysii Areopagitae, quae et apud Proclum Platonicum reperiuntur." Auf merkwürdige sprachliche Koincidenzen des Dionysius mit Proklus mache ich selbst zu Div. nom. 1, 1. 283a aufmerksam. Da jedoch aus den von Hipler und Dräseke entwickelten Gründen Dionysius der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zuzuweisen ist, so mufs man annehmen, dafs Proklus, der es nach Marinus Vita Procli p. 16 Boiss. als Aufgabe des Philosophen betrachtete, *τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντης* zu sein, es nicht verschmäht hat, auch aus den christlichplatonischen Schriften des Dionysius zu schöpfen, wie es schon gelehrten Byzantinern geschienen hat." Was Jahn für fortan schlechterdings unmöglich gehalten, das meinen Koch und Stiglmayr bewiesen zu haben, dafs es sich nämlich bei Dionysius um bewufste Fälschung handle; seine völlige Abhängigkeit vom Neuplatoniker Proklus zu verdecken, wolle er den Schein erwecken, er schreibe in der Apostolischen Zeit.

Hipler und seine Meinungsfreunde halten es nach dem Inhalte der Werke und der ganzen Schreibweise in denselben für völllig ausgeschlossen, dafs der Verfasser hätte fälschen wollen, also ein Lügner und Betrüger sei. Mit aller Gründlichkeit hat Hipler dies nachgewiesen. Er sagt ganz offen heraus: „Wer diese Werke liest, für den ist es völlig unmöglich, an einen bewufsten Fälscher als Verfasser zu denken; so grofs ist der Ernst, die Wahrheitsliebe, so tief die Frömmigkeit, welche in jeder Zeile durchleuchtet." Wenn aber das, dann bleibt nur die Ansicht übrig, der Verfasser sei der berühmte Bekehrte

Pauli in Athen. Was er von sich und seinen persönlichen Beziehungen spricht, das kann, soll anders keine bewufste Täuschung vorliegen, kein anderer schreiben als der Areopagite selber. In einem Briefe an Lansselius schreibt der bekannte Jesuit Lessius recht scharfsinnig: „Sind die Schriften des Areopagiten nicht von ihm, sondern von einem spätern, so täuschen sie offenbar das katholische Bewufstsein. Der Autor gebärdet sich als Zeitgenosse der Apostel, mit welchen er bekannt war; er richtet seine Briefe an Männer des apostolischen Zeitalters und berichtet über die Riten und Gebetsübungen der ersten Kirche; so zwar, dafs wir in der Voraussetzung einer Pseudonymität gezwungen sind, anzunehmen, der Autor sei ein ehrloser Mensch gewesen, ein Thor, ein Heuchler, ein Betrüger.“ Wer nun letzteres annimmt, der mufs durchaus folgerichtig die Meinung verwerfen, der Areopagite sei wirklich der Verfasser. Dieses fühlen Koch wie Stiglmayr ganz gut heraus. Darum wollen sie eben von der Autorschaft des Areopagiten gar nichts wissen. Was aber ihr Verfahren zu einem völlig ungerechten macht, ist der Umstand, dafs sie diese Autorschaft a priori, ohne irgend einen ernsten Beweis, verwerfen. Sie thun, als ob letztere Meinung ohne weiteres abgethan sei. Sie wenden sich nur gegen Hipler und Genossen und wähnen, wenn der widerlegt sei, wäre ihre Betrugs- und Täuschungs-Theorie unanfechtbar. Gehen wir etwas näher auf ihre Ausführungen ein.

Gleich anfangs sagt Koch (a. a. O. S. 353 f.): „Dafs die seltsamen Werke nicht den vom hl. Paulus für das Christentum gewonnenen Areopagiten Dionysius zum Verfasser haben, steht seit Laurentius Valla für jeden Unbefangenen fest (!?), und es hätte niemals der Versuch gemacht werden sollen, den Areopagiten in seine vermeintlichen Rechte wieder einzusetzen, wie es geschah von Freppel, Kanakis, Ceslaus Schneider, Baltenweck, wie es scheint, auch von Moriceau und endlich von Vidieu. Auch Stöckl kann man nicht beistimmen, wenn er unter Berufung auf die Argumentationen Schneiders die Frage der Autorschaft des Areopagiten in der Schwebe lassen will. Wenn überhaupt irgendwo, hat hier die Kritik sicher(!?) erkannt, dafs diese Schriften nach Form und Inhalt nicht in das erste christliche Jahrhundert gehören (vgl. die Ausführungen Dailées bei Engelhardt, Die angeblichen Schriften des A. D. 1823 I, 3 ff.).“ Wir rechnen es uns zur gröfsten Ehre an, zu diesen Befangenen zu gehören, welche nach Laurentius Valla noch den Areopagiten für den wirklichen Verfasser halten. Solche Befangene sind beispielsweise: der hl. Kirchenlehrer Franz von

Sales, Baronius, Bellarmin, Corderius, Delrio, Lansselius, Lessius, Natalis Alexander, de Rubeis; aus unserer Zeit außer den oben erwähnten: Bertani, Darboy, Darras, Dulac, die kleinen Bollandisten. Der in unsern Tagen mit Recht so hochgefeierte selige Petrus Canisius liebt es in seiner Summa doctrinae christianae Stellen aus den Werken des Areopagiten als Zeugnisse eines Apostolischen Vaters anzuführen. Nach Valla hatte Erasmus (Praef. in I. Cor.) den Satz aufgestellt: „Dionysius, qui in 2. Hierarchia i. e. ecclesiastica priscos Ecclesiae ritus satis copiose describit, eruditus recentior quispiam fuisse videtur, quam fuerit Areopagita ille." Die Pariser theologische Fakultät stand damals entschieden auf der Seite des Areopagitischen Ursprungs. Sie censurierte am 17. Dezember 1527 auf den Antrag des Syndikus Natalis Beda obigen Satz des Erasmus mit folgenden Worten: „Non vero eruditis sed temerariis et novitatum studiosis videtur non esse Dionysius Areopagites qui libros Ecclesiasticae hierarchiae conscripserit: quandoquidem ab ipso Dionysio esse conscriptos constat. Primum ex ipsis Ecclesiasticae hierarchiae et aliis eiusdem autoris libris. Deinde clarorum virorum testimonio idem comprobatur. Postremo VI. Synodo Generali id fit dilucidius, in qua Magnus Dionysius appellatur is qui libros scripsit Ecclesiasticae hierarchiae." Dieselbe Fakultät hatte bereits im Jahre 1520 eine falsche und verletzende Behauptung Luthers mit den Worten censuriert: „Haec propositio est falsa, arroganter et temerarie asserta ac viro sancto insigni eruditione claro iniuria, quem Damascenus Divinum Areopagitam, Pauli discipulum, acerrimum et eloquentissimum appellat" (vgl. Schneider, Areopagitica S. 112.). Die Verfasser des Catechismus Concilii Tridentini (zuerst gedruckt 1566), die drei Dominikaner: Leonardus de Marinis, Archiepiscopus Lancianensis, Aegidius Foscherarius, Episcopus Mutinensis, und Franciscus Forerius, Concilii Tridentini Secretarius, berufen sich sehr häufig auf die Werke des wirklichen Dionysius Areopagita; und trotz sorgfältigster Prüfung wird dieser Catechismus vom hl. Papst Pius V. approbiert und der sogenannte bewußte Fälscher Pseudo-Dionysius (!!) wird als Apostolischer Vater keineswegs beanstandet; und das alles wohlgemerkt (!!) nach Valla und auch nach Erasmus. Daß vorher, vor dem Aufgange des herrlichen Kirchenlichtes in L. Valla, die großen Scholastiker und hh. Väter, ja selbst Päpste und allgemeine Konzilien den Areopagiten für den Verfasser der fraglichen Werke gehalten, diese große Befangenheit will man noch herablassend entschuldigen. Sie alle, diese wahren Kirchenlichter, haben sich elendiglich von einem

Schurken täuschen lassen und haben diesen neuplatonischen Mischmasch, den reinsten Pantheismus (!?) als reine, zuverlässige Lehre eines Apostolischen Vaters in ihren eigenen Werken verwertet. O bodenlose Verblendung! O Glanz der Lehre des hl. Thomas von Aquin, wohin bist du geschwunden!? Neuplatonismus, nackter Pantheismus ist das Fundament, auf welchem du ruhest!? Ist es da zu verwundern, wenn immer lauter über die Inferiorität der katholischen Wissenschaft geklagt wird?!

Für solche Inferiorität kann freilich die moderne Kritik des aufgeklärten 19. Jahrhunderts nur ein mitleidsvolles Lächeln und Achselzucken haben! Darum faſst auch Koch den ersten Teil seiner Abhandlung „I. Der Stand der areopagitischen Frage“ zum Schlusse kurz in folgende Worte zusammen: „Dies ist also der gegenwärtige Stand der areopagitischen Frage: auf der einen Seite wird der pseudepigraphische Charakter der Schriften geleugnet und die darauf hinweisenden (!?) Stellen werden durch andere Interpretation und Beziehung auf spätere zeitgenössische Personen und Verhältnisse ihrer apostolischen Anklänge (!) beraubt; auf der anderen Seite wird der pseudepigraphische Charakter strikte festgehalten. Dazu die dritte Wendung: der pseudepigraphische Charakter wird zugegeben, aber auf spätere Interpolation zurückgeführt.“ Der zweite Teil behandelt die Schriften des Dionysius. Derselbe richtet sich vorzugsweise gegen die Reihenfolge der Dionysischen Schriften, welche Hipler bietet. Die einzig richtige Lösung der Frage nach Anordnung dieser Schriften scheint uns Schneider in seiner Areopagitica S. 189—268 gefunden zu haben (vgl. auch dessen ‚Apostolisches Jahrhundert‘ I. Bd. S. 603—648). Die Schriften des Areopagiten wenden sich ganz direkt gegen alle Behauptungen des Simon Magus. In der That darf man die Lehre Simons, wie sie die Philosophoumena des Hippolytus darlegen, mit der Lehre des Areopagiten, wie dieselbe in seinen Schriften enthalten ist, nur vergleichen, um deutlich zu erkennen, daſs „der Vater aller Irrlehren“, „der Erzketzer“, wie die Konzilien den Simon nennen, in Dionysius, dem Vater der christlich-wissenschaftlichen Spekulation, seinen Hauptgegner gefunden hat. Damit ist, wie Schneider (Areopag. S. 190 f.) mit Recht sagt, zugleich der innere Grund gegeben, warum überhaupt Dionysius die unter seinem Namen bekannten Werke verfaſst hat. Das, was sein Lehrer Hierotheus geschrieben, hat der Areopagite nach eigener Aussage weiter ausgeführt und den Irrlehren Simons

entgegengestellt. Die Lehre Simons läfst sich in folgenden Lehrsätzen ausdrücken:

1. Gott ist wesentlich das Formalprincip in jedem Geschöpfe.

2. Das Urprincip alles Seins ist ein Urvermögen, das alles werden kann.

3. Was wir in jedem Dinge Substanz nennen, das ist nichts anderes als die „Urmöglichkeit“; die einzelnen Dinge haben keine eigentliche innere Wesenheit.

4. Der Stoff an sich hat keine wirkliche Existenz; er ist wirklich nur im menschlichen Geiste.

5. Das Urvermögen für sich allein betrachtet ist weder noch ist es nicht; demnach ist es auch weder gut noch schlecht. Aus dem Urvermögen, dem Vater, fliefst die Idee, der Sohn, und aus der Verbindung beider beim wirklichen Erkennen ergibt sich das „Siebente“, der hl. Geist — aber alle drei haben ein ewiges, völlig gemeinsames Sein.

6. Nicht das Urvermögen selber ist ein Übel, wohl aber insofern es nicht weiter entwickelt wird; was auch immer getrennt steht von seiner thatsächlichen Entwicklung, — das ist ein Übel.

7. Wirkliche geschöpfliche Vermögen existieren gar nicht. Es besteht nur ein Fundamentalvermögen, und dies ist der Zahl nach dasselbe in allem.

8. Die menschliche Seele hat keine substantielle Geistigkeit.

9. Die reinen Geister existieren entweder gar nicht oder sind nur wie wesenslose Schatten.

Danach zeigen bereits die Titel der Werke des Areopagiten die systematisch angelegte Widerlegung des simonianischen Systems. Die den Lehrsätzen Simons entgegenstehenden Behauptungen des Dionysius sind, kurz ausgedrückt, folgende:

1. Gott ist unermefslich; aber nicht das Formalprincip des Geschaffenen, sondern steht diesem als wirkender Grund gegenüber.

2. Gott ist der unendlich vollkommene Akt; die reine Thatsächlichkeit; in keiner Weise entwicklungsfähig.

3. Gott verursacht speciell in den Dingen ihre eigenste festumgrenzte Natur.

4. Der Stoff hat wirkliches Sein.

5. Es sind drei Personen in Gott, aber nur eine Substanz.

6. Das Übel hat keine bewirkende Ursache, wie überhaupt kein eigenes Sein.

7. Die geschöpflichen Vermögen sind etwas wirklich Bestehendes mit eigenem Wesen und eigener Wirksamkeit.

8. Die Seele ist eine geistige Substanz.

9. Die reinen Geister besitzen eine rein geistige Substanz.

Den eingehenden Nachweis der Widerlegung des Simon seitens des Areopagiten bringt Schneider im dritten Teile seiner erwähnten Areopagitica; und wir begnügen uns hier einfach auf diesen zu verweisen.

Im dritten Teile seiner Arbeit bringt Koch „die Besprechung der für den pseudepigraphischen Charakter beweiskräftigen Stellen“. Mit grofsem Geschick weist der Autor gegen Hipler nach, dafs der Verfasser der Dionysischen Schriften unmöglich im vierten Jahrhundert so geschrieben haben könne, ohne ein bewufster Fälscher zu sein; denn die Persönlichkeiten und Verhältnisse, welche in diesen Schriften besprochen werden, kämen nur im Apostolischen Jahrhunderte vor. An den vorgebrachten Stellen zeigt Koch, wie alles so schön und einfach in die Apostelzeit passe; aber — jetzt kommt der Haken — anstatt nun den einfachen und natürlichen Schlufs zu ziehen, also kann nur der hl. Dionysius, der Areopagite, wirklich der Verfasser sein, will er uns einreden, der Verfasser unserer Schriften wolle nur den Schein erwecken, er habe in Apostolischer Zeit gelebt, in Wirklichkeit falle die Abfassung derselben kurz vor das Religionsgespräch von Konstantinopel 533!? Nach L. Valla kann nun ein- und für allemal ein Unbefangener nicht mehr für die Echtheit der fraglichen Schriften eintreten; darum bleibt nichts anderes übrig, als den pseudepigraphischen Charakter derselben anzunehmen!? So argumentiert Koch und scheint nicht zu merken, dafs er sich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Was er wirklich beweist, ist das gerade Gegenteil von dem, was er beweisen will. Er beweist, dafs der fragliche Verfasser nur Sachen aus der Apostelzeit vorbringt und nicht das Geringste, was nicht zu dieser Zeit vollständig pafst. Es heifst zwar (S. 383 oben), der Fälscher sei nicht selten aus der Rolle gefallen; aber ein Beweis dafür wird weiter nicht erbracht. Koch gibt vielmehr zu, dafs der Verfasser vom Heimgang der Gottesmutter redet, bei welchem er mit seinem Lehrer Hierotheos Augen- und Ohrenzeuge sein will; dafs er im Briefe an Polykarp wirklich von der Sonnenfinsternis beim Tode Christi berichtet, welche er mit Apollophanes in Heliopolis gesehen haben will; dafs er wirklich einen Brief geschrieben an „Johannes den Theologen, den Apostel und Evangelisten in der Verbannung auf der Insel Patmos“; dafs er wirklich in näherer Beziehung zum Apostel Paulus gestanden, ja selbst persönlich sein Schüler gewesen sein will; dafs er sich selbst Dionysius nennt, Bischof

war, vorher als Heide in griechischer Weisheit gebildet worden, und sich dann dem Christentume zuwandte, ohne den Philosophenmantel abzuwerfen. Und dieser geheimnisvolle Mann, dieser bewufste Täuscher soll kurz vor dem Religionsgespräch 533 gelebt haben, ohne dafs in der Litteratur der damaligen Zeit von einem solchen Dionysius die geringste Spur zu finden ist!? Wie Stiglmayr macht auch Koch unsern Verfasser ganz und gar abhängig vom Neuplatoniker Proklus und deshalb datiert er seine Schriften aus der Zeit kurz vor 533; aber ein Beweis fehlt auch hier. Was vorgebracht wird, sind leere Vermutungen. „Im Neuplatonismus war dem Christentum ein mächtiger Konkurrent erwachsen . . . . Die christliche Wissenschaft mufste zu den gleichen Waffen greifen und einen neuplatonischen Panzer (!?) anlegen. In der That (!?) finden wir dieses Rüstzeug bei D. (Dionysius). Er redet ganz und gar (!?) die Sprache des Neuplatonismus, speciell des letzten namhaften Vertreters desselben, des Proklus. Die ausschweifende Allegorese, welche Porphyr bei der Interpretation Homers, Proklus bei der Platoerklärung anwandte, finden wir in der dionysischen Exegese wieder (!?). Wie die Neuplatoniker, freilich ihrerseits wieder bewufst oder unbewufst unter dem Einflusse christlicher Ideen stehend, sich immer wieder auf die Orakelsprüche als unantastbare Gottesworte berufen und die platonischen Dialoge als Quellpunkte der philosophischen Forschung betrachten, so ist unserm D. (ganz im Gegensatz zum Neuplatonismus!!) die hl. Schrift die Grundlage und der Ausgangspunkt jeglicher Spekulation, und immer wieder wird nachgeschaut, was ‚die Theologie sagt‘ . . . ebenso (wie Jamblich den heidnischen Mysteriendienst allegorisch ausdeutet) gibt D. in seiner ‚kirchlichen Hierarchie‘ dem christlichen Gottesdienst und der Feier der hl. Geheimnisse eine tiefmystische Erklärung, wobei er nicht in ähnliche Verlegenheit gerät wie der Heide, der auch den bedenklichsten Ceremonien noch eine ‚höhere‘ Bedeutung abgewinnen mufs und dies auch mit einer nach unsern Begriffen über die Grenzen der Naivität hinausgehenden Unbefangenheit fertig bringt (wie so ganz anders Dionysius! Und doch heifst es weiter!). Überhaupt läfst sich eine Einwirkung der Mysterien auf die Mystik des D. nicht verkennen (!?) . . . Auch die Weihe des Alters mufste ein System wie das des D. haben, um zu imponieren und gute Aufnahme zu finden. Der Lehrer Abammon im Buche de mysteriis (I, 1 u. 2) beruft sich auf den allen Priestern gemeinsamen Schutzgott Hermes als Urheber seines Wissens, seine Aufklärungen seien den Lehren der Assyrer und den alten Säulen des Hermes entnommen, welche schon Plato

und Pythagoras gekannt und gelesen hätten . . . . Auch unser D. citiert die Magier Simon und Elymas, sein Hermes aber soll kein geringerer sein als der Apostel, welcher in Lystra geradezu für Hermes gehalten wurde und der in Athen den Areopagiten Dionysius bekehrte — der hl. Paulus. Schob er noch eine Person ein, so hatte er ebenfalls (wie Hermes-Tat-Asklepios) eine Trias mit den klingenden Namen Paulus-Hierotheus-Dionysius zur Empfehlung seines Systems. Wie der Erfolg zeigte, war die Fiktion glücklich gewählt, um den Neuplatonismus zu taufen und ihm so in christlichen Kreisen das Bürgerrecht zu verschaffen“ (!? S. 417 ff.). Und trotzdem befiehlt geradezu Papst Leo XIII. durch die Lehre des Aquinaten aus diesem neuplatonisch-pantheistischen Weisheitsborne des Dionysius zu schöpfen!! (Vgl. über den Neuplatonismus und Dionysius den erwähnten Artikel „Areopagitika“.) Koch denkt sich die bewufste Fälschung bei den fraglichen Schriften so, wie die von ihm (Artikel: Zur christlich-lateinischen Litteratur in „Historisch-pol. Blätter“, 121[8], S. 591) geschilderte absichtliche Täuschung seitens damaliger Ketzer: „Lehrreich ist das Schicksal seiner (Novatians) Schrift de trinitate. Da die Werke der Ketzer als seelengefährlich dem Untergange geweiht waren, konnten sie nur zum Theil und mit List gerettet werden. Man wählte den Namen von probatissimi auctores (!) und liefs die fraglichen Schriften unter ihrer Flagge segeln. So machten es die Apollinaristen, so die Pelagianer mit den Schriften ihrer Meister, so die Macedonianer in Konstantinopel mit der novatianischen Schrift de trinitate. Da sie an ihrer Verbreitung Interesse hatten, veranstalteten sie, wie Rufin erzählt, eine Neuausgabe der Briefe Cyprians zu einem ausnehmend billigen Preise und schmuggelten den Traktat ein. Allein diesmal (!) kamen bald einige Orthodoxe hinter die Sache und deckten den Betrug auf. Jetzt stritt man sich, wem der Traktat eigentlich angehöre. Das Zeugnis des Hieronymus, sowie Stil und Komposition weisen ihn dem Novatian zu.“ Tief zu bedauern ist nur, dafs man bei unserm fraglichen Verfasser nicht so bald hinter die Sache kam, sondern erst L. Valla im 15. Jahrhundert den Betrug aufdeckte!! Koch selbst führt als Zeugnis für die Echtheit der Areopagitischen Schriften bei deren erwähnter Besprechung (S. 387) an den Johannes Philoponus in seinem Werke de mundi creatione (um 440) und den Verfasser der Osterchronik (um 630)! Bei Stiglmayr, zu dem wir jetzt übergehen wollen, werden wir noch ältere Zeugnisse für die Echtheit kennen lernen.

In der Einleitung behandelt Stiglmayr die Geschichte der sog. Pseudo-Dionysischen Schriften. Die erste Epoche gilt ihm als die Periode des Aufkommens dieser Schriften und ihres allmählichen Eindringens in die christliche Litteratur; sie schliefst mit dem Laterankonzil 649. Die zweite Epoche ist die Periode des ruhigen Besitzstandes und des ehrwürdigsten Ansehens der Areopagitika und dauert über 900 volle Jahre. Die dritte Epoche beginnt mit Laurentius Valla (um 1450), „mit dem Erwachen der kritischen Richtung in Wissenschaft und Litteratur“. Die Abhandlung selbst befafst sich nur mit der ersten Epoche. Der erste Teil prüft die Argumente, nach welchen der Verfasser der fraglichen Schriften noch in das 4. Jahrhundert zu setzen wäre (Hipler u. a.). Stiglmayr gibt zu, dafs Dionysius von Elymas und Simon Magus als von Zeitgenossen redet. Trotzdem schreibt (S. 7, unten) er: „Und doch denken wir nicht entfernt daran, die Abfassung der Areopagitika in die Zeit dieser Gegner der Apostel zu setzen.“ Seine Voreingenommenheit gegen die Autorschaft des Areopagiten ist so stark, dafs er dieselbe von vornherein ohne allen Beweis leugnet. Die Begründung seiner eigenen Ansicht vom bewufsten Fälscher zu Ende des 5. Jahrhunderts ist aber derart, dafs dadurch die Areopagitische Autorschaft in um so helleres Licht tritt. Weil in den Schriften die Ansicht der Macedonianer und Appollinaristen nicht blofs, sondern auch die der Monophysiten widerlegt sei, müfsten sie nach dem Konzil von Chalcedon (451) verfafst sein. Wie viele Irrtümer späteren Datums finden sich beispielsweise schon in den Werken des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin widerlegt! Dafs sich in einem Werke der eine oder andere Ausdruck findet, welcher später von der höchsten kirchlichen Autorität feierlich sanktioniert wurde, kann doch kein Beweis für die spätere Abfassung jenes Werkes sein. Müfste da nicht z. B. der Aquinate nach dem Konzil von Trient geschrieben haben, in dessen Dekreten manche Stellen wortwörtlich mit Stellen aus dessen Werken übereinstimmen?! Betreffs des Wortes *ὑπόστασις* (S. 9 u. 41) ist auch darauf hinzuweisen, dafs Dionysius dasselbe ganz anders anwendet wie die Aktenstücke im 4., 5. oder 6. Jahrhundert. Dionysius braucht es wohl ganz richtig für Person, aber ohne die Spur einer darüber bestehenden oder eben beendeten Kontroverse. Der Unterschied von *οὐσία* und *ὑπόστασις* ist zwar scharf genug ausgedrückt, aber nicht als solcher erwähnt, weil er eben nicht bezweifelt worden war (vgl. näher: Schneider, Areopagitica, S. 147 ff.). Die von Hipler angeführte Stelle aus dem hl. Gregorius von Nazianz führt Stiglmayr auf den hl. Athanasius

statt auf Dionysius zurück, übersieht dabei aber, dafs Athanasius nichts Erhabenes über die Seraphim, sondern solches über die allerhh. Dreifaltigkeit berichtet. Seine Ausführungen (S. 10 ff.) gegen Hipler und Langen schliefst Stiglmayr mit folgenden charakteristischen Worten: „Vorläufig möge nur soviel bemerkt sein, dafs von allen Stellen, die Langen aus Gregor von Nazianz (Internat. theol. Zeitschrift 1893, S. 603 ff.) anführt, keine einzige von solcher Beschaffenheit ist, dafs wir sie nicht entweder aus der gemeinsamen Quelle des Neuplatonismus (?!) ableiten oder mit Umkehrung des Verhältnisses dem Gregorius als Eigentum, dem Dionysius als litterarische Anleihe (!?) zuerkennen dürften. Ebendasselbe, was von Dionysius in seinem Verhältnis zu Gregor von Nazianz gesagt wurde, gilt meines Erachtens auch von dessen litterarischen Beziehungen zu andern kirchlichen Schriftstellern des 4., bezw. des 3. Jahrhunderts, nämlich zu Basilios, Gregor von Nyssa, Kyrillos von Jerusalem, Kyrillos von Alexandrien, Origenes u. s. w. . . . Mit Berufung auf das Resultat meiner früheren Untersuchung (1. Beitrag, vgl. Artikel „Areopagitika“ dies. Jahrb. a. O.), wonach Dionysios sogar noch die Schrift des Proklos über das Übel benutzt hat, kann ich einstweilen die Thatsache unterstellen, dafs die oben genannten Schriftsteller alle vor Dionysios geschrieben haben und also von diesem benützt worden sind (?!).“ Die Stelle von den Seraphim bei Hieronymus epist. 18. (ad Damasum) auf Gregor von Nyssa (l. 1 c. Eunom.) zu beziehen, geht doch wohl nicht an; auf letzteren pafst dem Papste Damasus gegenüber nicht des Hieronymus Wendung: „quidam Graecorum in scripturis apprime eruditus“. Dagegen lassen sich ganz einfach beide Stellen auf den wirklichen Areopagiten zurückführen; und ist dann auch die angeführte Wendung sehr erklärlich; allerdings nicht bei der fixen Idee eines bewufsten Fälschers! Für die Echtheit des Zeugnisses des Juvenalis von Jerusalem (S. 14 ff.) spricht gar sehr der Tadel der Ehrsucht, welchen Papst Leo d. Gr. (ep. 119 ad Max.) dem genannten Bischof erteilt; denn dieser Leidenschaft hätte es jedenfalls mehr entsprochen, wenn sich Juvenal als Hüter des Grabes sowohl als auch des Leibes der Gottesmutter hätte vorstellen können. Wenn Stiglmayr den Dionysius im entschiedensten Gegensatz zu den Grundgedanken des Bar Sudailischen Systems (S. 16 ff.) stehen läfst, so spricht dies sehr für die Echtheit der Dionysischen Schriften; um so mehr Johannes von Dara den Stephan Bar Sudaili ausdrücklich zum Fälscher stempelt (S. 19), von Dionysius als Fälscher damals aber nirgends Rede war. Statt „Liebeshymnen“ wird (S. 20)

„erotischen Hymnen" unpassend übersetzt. Zu sagen, Dionysius sei immerhin einer orthodoxen Deutung fähig, geht nicht an, da er nur orthodox gedeutet werden kann. Ganz widersprechend ist es, in den Grundgedanken des Systems den entschiedensten Gegensatz zu finden zwischen Dionysios und Bar Sudaili (S. 18, unten) und in der Denkweise der beiden Schriftsteller einen grofsen Unterschied (S. 20, Mitte) und zugleich auffällige Beziehungen zwischen ihnen vorliegen zu lassen!? (S. 20, unten.)

Der zweite Teil bespricht das Aufkommen der Dionysischen Schriften bis zum Religionsgespräch von Konstantinopel 533. Stiglmayr wendet sich „bekannten historischen Thatsachen und Schriftwerken des fünften Jahrhunderts zu, von denen Dionysius sich in der einen oder andern Weise abhängig (!?) erweist, so dafs wir also feste chronologische Daten (!?) gewinnen, hinter welche die Abfassung der Dionysischen Schriften zu verlegen ist." Zuerst kommt die Beziehung dieser Schriften zum Konzil von Chalcedon 451 zu Sprache. Dafs Dionysius so durchaus genau die Lehre von der Unvermischtheit der beiden Naturen in Christus aufstellt, ist, wie wir schon oben betreffs des Ausdrucks ὑπόστασις hörten, keinerlei Beweis für die spätere Abfassung seiner Schriften und zwar wegen der auffallenden Ähnlichkeit mit den Ausdrücken des Konzils von Chalcedon nach diesem! Es ist hingegen ein vollgültiger Beweis für die Meisterschaft des Areopagiten! Gerade so erscheint er deutlich als würdiger Schüler der Apostel, welche „die Erstlinge des Geistes besitzen nos ipsi primitias spiritus habentes" (Rom. 8, 23). Dionysius rühmt sich, Schüler des hl. Apostels Paulus gewesen zu sein. Und St. Paulus (Eph. 1, 7 f.) rühmt sich seinerseits, dafs ihm die Gnade Gottes überschwenglich zu teil geworden sei, in aller Weisheit und Erkenntnis. St. Thomas (2. 2. qu. 1, a. 7, ad 4) lehrt: „Illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli plenius mysteria fidei cognoverunt." Sehr lehrreich ist, was der unvergefsliche Schäzler diesbezüglich über den Glauben der Kirche in seinem Verhältnis zu jenem der Apostel schreibt („Die Bedeutung der Dogmengeschichte etc." Regensburg 1884, § 5, S. 85 ff.). Da heifst es (S. 88) unter anderm: „Auf dem kirchlichen Standpunkt stehen allein diejenigen, welche in dem persönlichen Glauben der Apostel und in dem ihnen eigenen Verständnis der christlichen Lehre nicht etwa einen noch unvollkommenen Anfang erblicken, sondern vielmehr den Höhepunkt und die gröfste auf Erden mögliche Vollkommenheit dogmatischer Erkenntnis." Von diesem Standpunkte

allein kann die Dionysius-Frage richtig beurteilt werden, und bietet sie auch durchaus keinerlei Schwierigkeiten. Dionysius führt Beispiele an, wie der Heiland übermenschlich Menschliches that: er wurde geboren, aber aus einer Jungfrau; er schritt einher, aber auf fliefsendem Wasser. Dafs Leo d. Gr. dieselben Beispiele in derselben Weise in seiner Epistola dogmatica ad Flavianum als Ausdruck der verschiedenen Wirkungsweise der beiden Naturen anführt (c. 4), ist vielmehr ein Beweis, dafs Leo den Areopagiten kannte oder dafs sich Eutyches bereits auf dessen Werke berufen hatte und der Papst stillschweigend eine solche Berufung zurückweist, als dafs der „Pseudo-Dionysios“ sie aus Leo hat (S. 22, Note 1)! Stiglmayr schreibt (S. 23, unten): „Die zwei andern Termini der chalcedonensischen Formel . . ., welche ihre Spitze gegen die Irrlehre des Nestorios kehren, finden wir in der Christologie des Dionysios nicht verwendet. Es lag hierfür kein so aktuelles Bedürfnis vor, da das Konzil von Ephesus schon 431 gehalten worden war.“ Er übersieht hier, dafs es um 450 und auch noch viel später zahlreiche Nestorianer gab! Betreffs des berühmten Wortes *„θεανδρικὴ ἐνέργεια“* heifst es (S. 25 vor 2): „Die Späteren, wie Anastasios Sin., Sophronios, Maximus, Martin I. u. s. w. bleiben bei dem Ausdruck stehen, wie er von Dionysios gestaltet worden ist.“ (!!) Offenbar hatten sie alle keine blasse Ahnung von seiner bewufsten Täuschung, hielten ihn vielmehr für den wirklichen Areopagiten! (Vgl. Schneider, Areop. S. 115 ff.)

Darauf werden (S. 25 ff.) die Schriften des Proklos als Vorlage des Dionysios besprochen. Der Kürze wegen verweisen wir hier einfach auf das oben betreffs der diesbezüglichen Meinung Kochs Gesagte, sowie auf den erwähnten Artikel „Areopagitika“ (dies. Jahrb. a. O.). Drittens (S. 34 ff.) wird die Erwähnung des Credo in der Messe behandelt. Unter *καθολικὴ ὑμνολογία* soll nämlich das Credo zu verstehen sein (Stiglmayr zieht die Lesart *ὁμολογία* vor). Dionysios selbst scheint dies durch die Worte *τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον* zu bestätigen. Demnach müfste der Autor nach der Zeit des Fullo, nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts, gelebt haben, wenn er nicht etwa Fullo selber ist. Indes geht schon aus den verschiedenen Namen, welche Dionysius diesem Gesange gibt, hervor, dafs hier nicht vom eigentlichen symbolum fidei die Rede sein kann. Es wird auch nie symbolum fidei genannt, wie dies wohl hätte geschehen müssen, wenn die Werke nach dem Nicänischen oder Nicänisch-Konstantinopolitanischen Symbolum abgefafst wären; sondern im allgemeinen heifst es „Symbol der Anbetung“. Zudem

ist bekannt, dafs das Apostolische oder auch das Nicänische, Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, sowie das des heil. Athanasius von den griechischen Vätern nie ὕμνος genannt wird, sondern πίστις, ἔκδοσις, ἅγιον μάθημα, ὅρος πίστεως, γράφη und ähnlich. Aus der Thatsache, dafs Dionysius, welcher doch bei Beschreibung der kirchlichen Gebräuche gewöhnlich sehr ins einzelne geht, weder das Nicänische noch das Konstantinopolitanische Symbolum namhaft macht, ergibt sich vielmehr die Gewifsheit, dafs die Werke vor Fullo, vor dem Jahre 476 geschrieben sind. Wären sie später verfafst, so wäre sicher entweder das Nicänum genannt, falls der Verfasser ein Monophysit, oder das symbolum Constantinopolitanum, falls er ein Orthodoxer gewesen. Weil überhaupt keines bestimmten Glaubensbekenntnisses Erwähnung geschieht, ist ein ganz zuverlässiger Beweis, dafs unter τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον kein Glaubensbekenntnis zu verstehen, also die Werke vor der Zeit geschrieben sind, in welcher das Absingen des Nicaenum oder des Constantinopolitanum einen Teil der kirchlichen Mefsceremonien bildete (vgl. Schneider, Areopag. S. 135 ff.).

Als vierter Punkt kommt zur Sprache: Dionysius und das Henotikon des Kaisers Zeno 482. Weil in den Dionysischen Schriften nicht von einer μία φύσις oder δύο φύσεις in Christus gesprochen wird, mufs Dionysius Anhänger des Henotikons sein, welches absichtlichst vermeidet, von einer oder zwei Naturen in Christus zu reden. Denn „wie im Vorausgehenden gezeigt (?! nur vermutet!) worden ist, entstanden die Schriften nach dem Konzil von Chalcedon, also jedenfalls (!?) in einer Zeit, wo die erwähnten Termini bereits das Schlagwort der beiden Parteien bildeten. Ein strenger Orthodoxer bekannte sich bündig zu den ‚beiden Naturen'; ein strenger Monophysit nahm leidenschaftlich ‚eine Natur' zur Parole; ein Anhänger der Mittelpartei und des Henotikons schwieg absichtlich still" (S. 41). „Vergeblich wird man auch die klare Bezeichnung ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, welche bereits auf dem Konzil von Ephesus 431 angenommen und dann ein gemein gebräuchlicher Ausdruck wurde, bei Dionysius suchen" (a. O.). Anstatt nun daraus ganz folgerichtig zu schliefsen, also mufs er vorher gelebt haben, bleibt man ganz im Banne der Abhängigkeit des Dionysius von Proklus und stürzt sich in immer neue Widersprüche! „Wer des Dionysius eigentümliche Art, über den menschgewordenen Logos zu sprechen, etwas näher ins Auge fafst, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dafs in einer solchen Christologie eine gewisse Verschwommenheit (!?) liegt, die, gegenüber der

brennendsten Frage jener Zeit, beabsichtigt erscheint (!?). Nur bei diesem Charakter der dionysischen Schriften war es möglich, dafs thatsächlich beide Parteien, Monophysiten und Orthodoxe, dieselben für sich in Anspruch nahmen und zur Bekräftigung ihrer gerade entgegengesetzten Lehren benützten“ (S. 41, unten, f.). Immer wieder betont Stiglmayr die starke neuplatonische Färbung der Schriften, sowie des Verfassers bewufste Täuschung!? „Die lobpreisende Schilderung der kirchlichen Hierarchie und die beständige Betonung, dafs die gottgewollten Verhältnisse der Unter- und Überordnung gewahrt bleiben müssen, mahnte wenigstens indirekt zum Gehorsam gegen das von zwei Patriarchen ausgegangene Henotikon. In der unablässigen Aufforderung, für die höchste Art der Einigung und Einheit in Gott sich zu befähigen, in dem Stichwort des ganzen Werkes ἕνωσις, ἑνωτικός spiegelt die Tendenz und der Inhalt des gleichzeitigen Henotikons“ (!? also nur eine Empfehlung des von der Kirche verworfenen Henotikons! S. 43). Weiter heifst es (a. O.): „Die energische Zurückweisung der Mönche in die Grenzen ihres Standes (vgl. „kirchl. Hierarchie“ cp. 6, § 3 ff. und epist. 8.) enthält eine Verurteilung jener grofsen, von den Mönchen ausgehenden Bewegungen, an denen ein Unionsversuch regelmäfsig scheiterte.“ Stiglmayr übersieht, dafs Dionysius keine Mönche kennt, wie sie zur Zeit des Henotikons in eigenen Klöstern zusammenlebten und durch eigene Trachten auch äufserlich von der christlichen Gemeinde getrennt waren. Seine Mönche sind innerhalb der Christengemeinde solche Laien, welche ein durch die Befolgung der evangelischen Räthe vervollkommnetes Leben führten. Sie waren die ersten unter den Laien. Weil sie in hervorragender Weise sich dem Dienste Gottes widmeten, hiefsen sie „Therapeuten“, und „Mönche“ wegen ihres ungeteilten, auf das Eine gerichteten Lebens (vgl. näher: Schneider, Areop. S. 149 ff.; Apostol. Jahrh. I. Bd. S. 257 ff. Text; S. 263 ff. Erklärung). Wenn auch bei deren Weihe von der Anlegung eines neuen Kleides die Rede ist, so bezeugt dies durchaus nicht, dafs dies auch öffentlich getragen wurde. Die Einladung zur Kommunion am Ende der Weihe weist geradezu darauf hin, dafs der Mönch in der Gemeinschaft der andern Gläubigen bleibe. Damit ist der Vorwurf, der Verfasser habe bereits die Mönche gekannt, könne also nicht zur Apostelzeit gelebt haben, entkräftet. Gerade von den Aposteln lesen wir, dafs sie gewisse Personen Gelübde für das ganze Leben ablegen liefsen, ohne dafs diese die Welt verlassen oder eine von den andern äufserlich verschiedene Lebensweise angenommen hätten! Vielmehr könnte ein Vorwurf gemacht werden,

wenn Dionysius nichts von solchen besonders Gott Geweihten berichtete. Die Haltung des Dionysius gegen Andersgläubige soll ebenfalls dafür sprechen, dafs er ein Anhänger des Henotikons gewesen!? „In scharfem Kontraste dagegen steht die Art und Weise, wie früher (!?) Athanasios, die beiden Gregore, später Leontios von Byzanz, Anastasios Sinaites u. a. den kirchlichen Standpunkt vertraten. Bei aller Milde gegen die Person kannten sie keine derartige (!?) Toleranz in Sachen der Lehre“ (S. 45). Im Gegenteil benimmt sich Dionysius gegen die Andersgläubigen, gegen die Häretiker gerade wie die Apostel, deren würdiger Schüler er ist.

Stiglmayr verweist zum Belege für seine Ansicht auf Hergenröther KG. 3. Aufl. I. Bd. S. 225 f. Da nun heifst es: „Den so vielgestaltigen Irrlehren gegenüber hatte die Kirche stets ihre feste Stellung; sie kämpfte gegen sie durch Ausschlufs der Irrlehrer, durch Warnung der Gläubigen vor ihnen, durch Widerlegung ihrer falschen Behauptungen und festere Begründung und Formulierung ihrer eigenen Lehre. Die Apostel kannten keine Duldung, keine Nachsicht gegen Irrlehren. . . Diejenigen, welche der Lehre der Apostel widersprachen, galten als gefangen in den Stricken Satans und sollten ausgestofsen und verworfen sein; sie waren Widerchristen. . . Daher finden die alten Väter nicht Worte genug, ihren Abscheu vor der Häresie und den Häretikern auszudrücken. . .“ Wie schon oben gesagt, wendet sich der Areopagite mit seiner ganzen Lehre ex professo gegen den Zauberer Simon. In seiner Schrift über die göttlichen Namen (6. Kap.) nennt er diesen Simon selbst und warnt ausdrücklich vor ihm und seiner Lehre. „Deshalb möge man die Wahngebilde und Thorheiten des Simon, die sich selbst widersprechen, fern halten von der Versammlung der Kinder Gottes; und weise sie zurück von deiner heiligen Seele. Denn, wie ich meine, war es diesem Manne verborgen, obgleich er sich weise schien, dafs jemand, der seine nüchterne Vernunft hat, nicht streiten dürfe mit Gründen, die nur aus der Anschauung der Sinne geschöpft sind, gegen die geheimnisvolle Ursache von allem Sein. Dies also mufs ihm gesagt werden, was er spricht, sei gegen die Natur; zur göttlichen Natur nämlich steht nichts im Gegensatze, so dafs es sie hindern könnte.“ Gewifs keine Toleranz betreffs der Lehre des Simon Magus!! Diese Worte wenden sich ausdrücklich und ganz entschieden gegen einen Zeitgenossen, gegen den Zauberer Simon, von welchem das 8. Kap. der Apostelgeschichte berichtet. Als letzten Kongruenzgrund für die Abfassung der Dionysischen Schriften nach dem Heno-

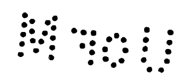
tikon führt Stiglmayr (S. 45) folgenden an: „Endlich stellt sich zwischen den Schriften des Dionysios und dem Henotikon auch noch diese (!?) Analogie heraus, dafs in beiden gewisse Ausdrücke des Chalcedonense absichtlich (!?) hervorgekehrt werden, während anderer keine Erwähnung geschieht.“ Von absichtlichem Hervorkehren gewisser Ausdrücke oder Verschweigen anderer kann beim Areopagiten vor dem Chalcedonense durchaus keine Rede sein; ist vielmehr leicht zu begreifen, dafs er nur die Ausdrücke braucht, welche ihm für seine Zeit und seine Gegner passen. Dionysius ist entschieden gegen die Monophysiten, was doch keineswegs für einen Anhänger des Henotikons zeugt. Hefele (Konziliengeschichte, 3. Bd. 2. Aufl. S. 127 ff.) hat eine Anzahl antimonophysitischer Stellen zusammengestellt (vergleiche Schneider, Areopag. S. 119 ff.). Da nun heifst es unter anderm: „Oberflächlich (!!) betrachtet konnte man in solchen Ausdrücken die Lehre finden, dafs die beiden Naturen in Christo nur einen gemeinsamen, zusammengesetzten Willen und beide zusammen nur eine Wirksamkeit hätten. Aber in Wahrheit fafst Dionysius nur die konkreten Thätigkeiten oder Funktionen Christi während seines Erdenlebens ins Auge und sagt: sie sind nicht rein göttlich und nicht rein menschlich. Früher vor Christus wirkte entweder Gott oder der Mensch; es gab nur rein göttliche und rein menschliche Thätigkeiten; aber jetzt in Christus zeigt sich eine neue wunderbare Wirkungsweise; der überseiende Gott wirkt auf menschliche Weise, aber so, dafs zugleich das Übermenschliche durchscheint und das Menschliche über sich selbst erhoben wird. ... Ja, sagt Maximus, in dem Ausdruck *θεανδρικὴ ἐνέργεια* wird, weil er die Zweiheit der Naturen numerisch aufführt, periphrastisch (mittelbar) auch die Zweiheit der Energieen gelehrt.“

Im ersten Beitrag hatte Stiglmayr die Abfassungszeit nach 462 angeführt; im zweiten Beitrag ist er 20 Jahre weiter zurückgegangen nach Erlafs des Henotikons (482). Jetzt geht er (S. 45 ff.) dazu über, die Schriftsteller anzuführen, welche die Dionysischen Schriften benutzten. Seiner Meinung nach läfst sich die Zeit, innerhalb deren des Dionysius Werke erscheinen mufsten, auf mindestens 20 Jahre einengen. „Denn um 500 erscheinen schon Citate aus Dionysios in einem Werke des Andreas von Cäsarea in Kappadozien. ... In kurzen Zwischenräumen treten dann rasch verschiedene andere Schriftsteller auf, Orthodoxe wie Monophysiten, die alle bereits Dionysios als einen Gewährsmann aus der apostolischen Zeit (!!) anführen bezw. verteidigen und kommentieren.“ Vor 500 (siehe: Gams, Series Episcop. S. 440) war Andreas Bischof von Cäsarea; 500 nahm bereits Elias,

sein Nachfolger, den Bischofssitz ein. Und nach noch nicht 18 Jahren hält Andreas den bewufsten Fälscher für den grofsen und glückseligen (*μέγας, μακάριος*) Areopagiten Dionysius, den berühmten Bekehrten des Völkerapostels!! Mehrmals beruft er sich auf Dionysius in seiner Erklärung der Apokalypse (S. 45 ff.). Prokopius von Gaza (465—528) schrieb ein Werk zur Widerlegung des Proklus (S. 47). Da hätte er sich leichter gethan, den bewufsten Fälscher des Proklus zu widerlegen; aber von einem solchen weifs auch er nichts, wohl davon, dafs Proklus von Dionysius entlehnte. Severus, Patriarch von Antiochien 512—518, beruft sich ausdrücklich mehrmals auf den Areopagiten (S. 47 ff.). „Severus hat die Schrift von den göttlichen Namen und den vierten Brief an Cajus verwertet; er nennt Dionysios *πάνσοφος* und führt ihn als eine Autorität an, wie den heiligen Gregor von Nazianz." Zacharias von Mitylene (um 536) nennt in seiner syrischen Kirchengeschichte Hierotheos und Dionysios ausdrücklich Schüler der Apostel. „Es ergibt sich, dafs sowohl die Schriften des Hierotheos, wie die des Dionysios selbst am Anfang des 6. Jahrhunderts schon im Umlauf waren und wenigstens bei vielen als echt galten." Keine Stimme wird angeführt für die Unechtheit!! (S. 49.) Jobios Monachos, Zeitgenosse und Gegner des Severus (S. 50 f.), Ephräm, Erzbischof von Antiochien 527—545 (S. 51 f.), Johannes von Skythopolis in Palästina um 530 (S. 52) bezeugen ebenfalls entschieden die Echtheit, d. i. die Autorschaft des Areopagiten. Letzterer schrieb einen Kommentar zu den Werken des Dionysius. „Der Verfasser der Vorrede zur syrischen Dionysiusübersetzung, Phokas Bar Sergis (8. Jahrhundert), sagt ausdrücklich, diese syrische Übersetzung sei angefertigt worden von dem *ἀρχίατρος* Sergius von Resaina († 536). . . Phokas sagt wörtlich: ‚Fernerhin habe ich gesetzt nach dieser Einleitung (nämlich des Phokas selbst) und vor der genannten heiligen Schrift (des Dion. Areop.) auch eine nützliche Abhandlung, verfafst von dem gottesfürchtigen vorgenannten Johannes Scholastikus, der auch diese Scholien derselben Schrift verfafste.' . . Dennoch ist den Scholien, die in ihrer jetzigen Gestalt allerdings auf zwei Verfasser zurückgehen, wenigstens zum Teil ein viel höheres Alter als die Zeit des hl. Maximus zuzuerkennen; der Prolog aber kann förderhin nicht mehr als Beweis für die Behauptung benützt werden, dafs noch im siebenten Jahrhundert eine Gegnerschaft der dionysischen Schriften bestanden habe." In Note 6 lesen wir: „Die Apologie des Johannes Shythopol. trägt einen panegyrischen Charakter. Das Lob des Dionysios wird unter

anderm hergeleitet aus der hohen Wissenschaft und Einsicht des Heiligen, die ihn befähigte, die falschen Lehrsätze der griechischen Philosophen zu berichtigen. Dann folgt ein ziemlich scharfer Ausfall gegen diejenigen, welche die Mühe ernsten Studiums scheuen und aus Unkenntnis schnell geneigt sind, über einen Schriftsteller, den sie nicht fassen, den Stab zu brechen (!!). . . Zum Beweise der Orthodoxie des Dionysios wird zunächst angeführt, was er über die hl. Trinität und über die vollkommene Menschwerdung des Sohnes Gottes lehrt. Man sieht, dafs bereits um die Zeit des Johannes Shythop. gegen die Schriften der Vorwurf apollinarischer Irrlehren erhoben wurde. Die Schwierigkeit, welche gegen die Echtheit aus dem Schweigen des Origines (!?) und Eusebios sich erhebt, wird geschickt (!!) widerlegt; Johannes schliefst mit dem Gedanken, welchen die Verteidiger der Echtheit in dem grofsen Streit seit Erasmus immer als argumentum palmare (!!) verwendeten: Was müfste das für ein verzweifelter Mensch sein, der die Namen so vieler heiliger Personen und Dinge aus der ersten christlichen Zeit zu einem solchen Lügengewebe mifsbrauchte und doch im übrigen sich als einen so frommen und erleuchteten Schriftsteller (!! keineswegs als pantheistischen Neuplatoniker) erwiese.“

Zeitgenosse und Landsmann des genannten Johannes ist Georg von Skythopolis (S. 53 ff.). In seiner Apologie des Areopagiten sagt er ausdrücklich, „er wolle ein Argument bieten, das die Gegner sicher zum Schweigen bringen müsse, und damit deutet er auf einen Brief des Dionysios, Patriarchen von Alexandrien 248—265, an Papst Sixtus II. (!!), worin bereits die Echtheit der areopagitischen Schriften gegen ihre Gegner verteidigt werde.“ Es folgt nun das ganze Schriftstück in der lateinischen Übersetzung von Martin in Pitras Anal. sacr. IV, 414. Dazu bemerkt Stiglmayr nicht gerade sehr logisch: „Dafs dieser Brief des Dionysius von Alexandrien unecht, geht vor allem schon aus dem Umstande hervor, dafs über die areopagitischen Schriften in den ersten drei, bezw. vier Jahrhunderten vollständiges Schweigen herrschte (!? quod esset demonstrandum!). Haben schon die früheren Gegner der Echtheit immer aus dem Umstande argumentiert, dafs weder Origenes (!?) noch Hieronymus (!?) noch Gelasius noch sonst ein kirchlicher Schriftsteller (!?) von den Areopagitika spreche, so gewinnt dieser Einwand ein ganz neues und aufserordentliches Gewicht, wenn die Existenz eines solchen Briefes ins Spiel kommt (!?). Es ist undenkbar (!?), dafs ein Patriarch auf dem Stuhle von Alexandrien in einem Briefe, der schon zwischen





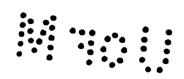
257 und 258 an den Papst Sixtus II. in Rom gerichtet ist, die Schriften des Dionysios Areopagita gründlich kannte und wider ihre Gegner warm verteidigte, ohne dafs irgend eine Spur von diesen Vorgängen in der gleichzeitigen und unmittelbar folgenden Litteratur zurückblieb (!!). Der ganzen Anlage nach erscheint vielmehr die Apologie des Georg von Skythopolis als eine Nachahmung der Apologie des Johannes von Skythopolis; denn auch das Verhältnis zu Apollophanes kommt am Schlusse ausführlich zur Sprache; die neue Zuthat des erfundenen Briefes (! zu beweisen!) mufste aber den Wert dieser zweiten Apologie natürlich erhöhen." Dann heifst es weiter: „Noch in zweifach anderer Weise steht der Name des Dionysios von Alexandrien mit dem des Areopagiten in Zusammenhang. Erstens soll der Alexandriner Scholien zu den Areopagitika geschrieben haben, worüber unten die Rede sein wird; zweitens existiert ein Fragment von einem Brief des Dionysios von Al. an Konon, welches sich genau mit einem Stück von Dion. Areop. ep. VIII. 5. (ad Demophil.) deckt" (was übrigens nichts gegen die Echtheit beider Briefe beweist!). Zum syrischen, schon genannten, Übersetzer Sergius von Resaina in Mesopotamien (S. 55) wird bemerkt: „Wir haben auch in ihm einen der früheren Zeugen für unsere Frage zu erkennen. Er anerkennt nicht blofs die Echtheit der Dionysiaka, sondern übersetzt auch die Apologie und die Scholien des orthodoxen Johannes von Skythopolis und die weitere Apologie des, wie es scheint, gleichfalls orthodoxen Georgios von Skythopolis" (alles ohne das Geringste zu beanstanden!!).

Leontius von Byzanz, ungefähr 485—543, bezeugt ebenfalls die Autorschaft des Dionysius Areopagita (S. 57 ff.). Er kennt letzteren nicht blofs als den vom hl. Paulus Bekehrten, sondern auch als Lehrer und Schriftsteller!! „Einige besondere Umstände machen die Anführungen aus Dionysios Areopagita bei Leontios besonders wichtig (!!). Fürs erste gehören sie zu den früheren Citaten aus Dionysios und zeigen, dafs an die Echtheit der dionysischen Schriften schon vor dem Religionsgespräch in Konstantinopel ebenso von Katholiken wie Monophysiten geglaubt wurde. Zweitens ist hervorzuheben, dafs Leontios um diese Zeit in Palästina, in der neuen Laura bei Jerusalem, als Mönch lebte. Drittens ist Leontios ein ganz hervorragender Kenner der theologischen Fragen und Schriften der Väter (!!). Endlich erscheint er auch auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel als Abgesandter der palästinensischen Mönche, bei derselben Disputation, in welcher Hypatios von Ephesus als Vorsitzender



der Orthodoxen die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus (nicht Schriften des!!) Dionysios Areopagita zurückwies. Weil das Buch de sectis jedenfalls nach 533 geschrieben ist, so beweist die in diesem Buche vorkommende Bezeichnung des Dionysios als eines Lehrers und Schriftstellers, dafs Leontios durch den Widerspruch des Hypatios in seinem Glauben an die Echtheit der Dionysios-Schriften (!!) nicht erschüttert wurde.“ Schon gleich anfangs (S. 3) und auch unter „Leontius“ und „dem genannten Religionsgespräch“ (S. 58 ff.) verwechselt Stiglmayr immer wieder den Ausdruck „Zeugnisse“ mit „Schriften“. Die von den Severianern vorgebrachten Zeugnisse aus Dionysius verwarf Hypatius als unecht, nicht aber die Schriften des Areopagiten überhaupt. Dafs er und die katholische Partei die Echtheit der Schriften nicht leugnete, dafür legt doch gewifs deutlich Zeugnis ab das Urteil des Leontius nach dem Religionsgespräch. Hypatius spricht übrigens ausdrücklich von einer Fälschung der Dionysischen Schriften seitens der Apollinaristen!! Die Gegenpartei versteht auch den Einwand der Rechtgläubigen durchaus nicht so, als ob diese dem Areopagiten seine Werke hätten absprechen wollen, sondern schickt sich an, den Beweis zu liefern, dafs die von ihnen vorgebrachten „Zeugnisse“ echt seien. Jedenfalls geht aus den beiderseitigen Erklärungen hervor, dafs die Thatsache, Cyrillus von Alexandrien († 444) habe die Schriften des Areopagiten gekannt, von keiner Partei in Zweifel gezogen wurde; nur die Art und Weise der Citierung wurde bemängelt. Der Kürze wegen verweisen wir auf die betreffenden näheren Ausführungen Schneiders (Areopagitika, S. 115 ff.). Der kurze Rückblick (S. 63) bezeichnet als Heimat der Dionysischen Schriften Syrien; und trotzdem wird immer behauptet (z. B. S. 56, 69, 88), dafs bei den Syrern diese Schriften stets als Erzeugnis des Areopagiten galten (doch offenbar für Stiglmayr Widerspruch!)!!

Der Arbeit dritter Teil (S. 64 ff.) behandelt das Eindringen der Schriften in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649. Wenigstens annähernd ein Bild zu geben, wie diese Schriften immer intensiver in die orthodoxen und häretischen Kreise eindrangen und extensiv allmählich über die christlichen Länder sich verbreiteten, werden die verschiedenen Schriftsteller aufgeführt, welche sich auf die Werke des Dionysius in der Folgezeit berufen. Diese sind Themistios, Diakon in Alexandrien um 537; Kolluthos und Johannes Philoponos in Alexandrien um 540; der Verfasser der *ἱστορία Εὐθυμιακή* um die Mitte des 6. Jahrh.; Liberatus von Karthago

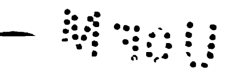


zwischen 560 und 566; der syrische Bischof und Mönch Isaak von Ninive um 550; Johannes Malalas von Antiochien um 560; Joseph Huzaja der Weise, syrischer Mönch, um 580 Lehrer an der Schule von Nisibis; Johannes von Apanea in Kölesyrien, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts; aus der zweiten Hälfte desselben Petros Kallinikos, monophysitischer Patriarch von Antiochien; Papst Gregor d. Gr. (540—604); Sergius, Patriarch von Konstantinopel 610—638 und sein Nachfolger Pyrrhos 639—641; Kyros, Patriarch von Alexandrien 630—643; Antiochos Monachos, Mitglied des Sabasklosters bei Jerusalem um 620; der Verfasser der Osterchronik um 630; Modestus, 631—634 Patriarch von Jerusalem; sein Nachfolger (—638) Sophronios; Abt Maximus, Bekenner, 580—662; Anastasios Presbyter und Apokrisiar; Anastasios der Mönch; beide Schüler und Leidensgenossen des hl. Maximus; Anastasios Sinaita gest. nach 700, aber schon 640 thätig im Kampfe gegen den Monophysitismus; schliefslich das Laterankonzil 649 selbst. Alle ohne Ausnahme sind voll des Lobes über den Areopagiten!! Nirgendswo aber findet sich auch nur eine blasse Ahnung von einer bewufsten Fälschung des Verfassers!! Von besonderer Wichtigkeit ist der hl. Maximus. Bardenhewer (Patrol. S. 537) sagt über das Verhältnis zwischen Dionysios und Maximus, dafs letzterer als Schüler ersteren als Lehrer an spekulativer Tiefe wie an dialektischer Schärfe überragt habe. Aber „Maximus lehnt sich nicht blofs thatsächlich an die Erklärungen des Dionysios über die Liturgie (eccl. hierarchia) an und spendet ihm die höchsten Lobsprüche, sondern er versichert auch an wiederholten Orten, dafs er alle seine Wissenschaft auf diesem Gebiete dem grofsen hl. Dionysios Areopagita verdanke. In der Anwendung und im Umfange des Stoffes sowie in der Darstellung will er allerdings von ihm abweichen, weil es verwegen und anmafsend, ja wahnwitzig wäre, einem Dionysios es im Fluge der Beschauung gleichthun zu wollen" (S. 80). Seit 100 Jahren waren die Areopagitischen Schriften unbestritten anerkannt, und doch heifst es (S. 79 unten), dafs des heil. Maximus Scholien zu den Schriften durch ihre orthodoxe Auslegung der schwierigen und monophysitisch klingenden Stellen ungemein viel zur allgemeinen Anerkennung der Echtheit beitrugen!? Bardenhewer (Patrol. S. 536) meint auch, Maximus habe den Areopagitika die Grundgedanken seiner Lehre entnommen, und zwar nach Stiglmayr (S. 82, Note 1) mit vollem Rechte; das will aber in dessen Munde heifsen, er habe dem heidnisch-pantheistischen Neuplatonismus die Grundgedanken seiner Lehre entnommen!? Das Referat über den hl. Maximus



schliefst mit den Worten: „Wirksamer konnten die dionysischen Schriften nicht mehr empfohlen werden, als es durch Maximus geschehen ist, mögen wir nun das Ansehen seiner Persönlichkeit oder die Stärke seiner Lobeserhebungen oder die weite Verbreitung und Lesung seiner Schriften in Betracht ziehen.“ Und das alles gilt wohlgemerkt einem bewufsten Fälscher!? Auf dem Laterankonzil 649 „wurde die Autorität der Areopagitika unbestritten anerkannt. Gegenüber den Häretikern, welche sich auf diese Schriften beriefen, machte man geltend, dafs sie die Stellen bei Dionysios nicht richtig ausgelegt, bezw. gefälscht hätten“ (!? S. 84 f.) Gewifs auch ein schwerwiegendes Zeugnis für unsere obige Auslegung der Vorgänge auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533!! „Unter den Väterzeugnissen, welche in der fünften Sitzung dieses Konzils vom Lateran verlesen wurden, sind auch zwei aus Dionysios Ar. genommen“ (!! S. 86). „Auf dem Urteil dieser Synode fufst Papst Agatho, wenn er in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser Konstantin (680) unter andern Väterzeugnissen auch das von Dionysios Ar. anführt“ (S. 87). Das sechste allgemeine Konzil von Konstantinopel 680 schlofs sich ebenfalls an die Bestimmungen der Lateransynode an.

In einem Anhange werden noch vorgeführt die pseudepigraphischen Schriften, in denen die Werke des Dionysius Areopagita citiert werden. Wenn (S. 93) die Annahme, der Areopagite und der Bischof von Paris Dionysius seien eine und dieselbe Person, als Irrtum hingestellt wird und diese Ansicht erst im 8. Jahrh. bestimmt auftrete, so ist das seitens Stiglmayr ein Doppelirrtum, wie Schneider in seiner Areopagitika 1. Teil eingehendst nachweist. Wiederum ein Beweis mehr, dafs sich Stiglmayr einfach um die Werke derer, welche die Echtheit verteidigen, nicht kümmert; da thut man sich freilich leicht, wenn man das, was man nicht zu widerlegen vermag, ignoriert; ob aber das den Namen einer echten Kritik verdient, überlassen wir getrost dem Urteile der werten Leser. Vom hochgefeierten Klemens von Rom war schon im 4. Jahrhundert (!!) ein Brief an den Areopagiten im Umlauf und von Maruta, Bischof von Maiparkat in Syrien, um 410 in seine Geschichte des Nicänums verwoben. Ist auch dieser Brief selber unecht, so legt doch Maruta schon zu Anfang des 5. Jahrh., also vor dem Henotikon und vor Proklus, Zeugnis ab für das damalige Vorhandensein der Werke des Dionysius. Denn eben deshalb hielt man diesen Brief damals so gerne für echt, weil schon der Areopagite in seiner kirchlichen Hierarchie über die Therapeuten



gehandelt hatte. „Jedenfalls fanden die folgenden Generationen, die an die Echtheit der dionysischen Schriften glaubten, es ganz selbstverständlich, dafs Dionysios in jenem Schreiben des Klemens die Anregung zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit, oder noch wahrscheinlicher die Antwort auf eine vorher gestellte Anfrage behufs einer solchen Arbeit empfing" (S. 95). Würde dies der Fall sein, so hätte Dionysius jedenfalls selbst es berichtet, wie er es in seiner Schrift über die göttlichen Namen (3. Kap. § 2) von Timotheus mitteilt: „Ja auch du selbst hast mich oft dazu ermahnt und dies Buch eigens als zu schwer verständlich zurückgesandt." Es ist da Rede von einem Buche des Hierotheus. In den Gedichten und Briefen des Araberbischofs Georg († 724) finden sich viele Citate aus der kirchlichen Hierarchie des Areopagiten. Auch ist dort Rede von einer anklingenden Stelle aus der 23. Homilie des Aphraates, geschrieben im Jahre 345. Natürlich heifst es da wieder, Pseudo-Dionysius habe nach Aphraates einen ähnlichen Ausdruck gebildet (S. 95). Wir bleiben dabei, die Werke des Areopagiten haben dem Aphraates als Vorlage gedient und verlangen für die Gegenansicht vollen Beweis, nicht leere Vermutung!! Zum Schlusse des Anhangs heifst es (S. 96): „Wie mir Prof. Nilles S. J. gütigst mitteilte, liegen in der vatikanischen Bibliothek vier alte syrische und karschunische Kalendarien, in denen Hierotheus als discipulus S. Pauli und als magister Dionysii Magni angeführt wird. Ohne Zweifel soll damit der Areopagite bezeichnet sein. Über eine genaue Datierung der Kalendarien konnte ich bisher noch nichts in Erfahrung bringen. Jedenfalls (!?) reichen sie nicht über das 6. Jahrhundert hinauf." Denn um jeden Preis mufs nun einmal der bewufste Fälscher (!!) nach Proklus und nach dem Henotikon geschrieben haben!!

Die Werke des Proklus haben dem Verfasser der Dionysischen Schriften als Vorlage gedient; letzterer ist von Proklus durchaus abhängig!! So wollen es Koch und Stiglmayr; und deshalb mufs es so sein!! „Proklus war die letzte Leuchte der neuplatonischen Philosophie, die in ihm noch einen kurzen Triumph feierte, bevor sie für immer erlosch. Er wird als ein frommer Heide geschildert und huldigte in der That allem Aberglauben, war ein Meister der theurgischen Kunst und ein Apologet des Polytheismus, deshalb von den Seinen hochgefeiert . . . schrieb selbst ein Buch über die Orakel, sowie die geradezu polemische Schrift mit dem Titel ‚18 Beweisgründe gegen die Christen', worin er die christliche Lehre von der Zeitlichkeit und der Vergänglichkeit der Welt angreift" (Kirchenlex. 2. Aufl., Artikel:

‚Neuplatonismus‘, Sp. 215). Gegen die volle Rechtgläubigkeit des Dionysius aber ist bis jetzt mit Grund nicht das Geringste vorgebracht worden!! Und doch soll der heidnisch-theosophische Neuplatonismus durch Dionysius immer tiefer in das Christentum eingedrungen sein!! Dagegen schreibt mit vollem Rechte der hochverdiente Stöckl (Kirchenlex. Art. ‚Platonismus‘, Sp. 100): „Nicht das Christentum, sondern gerade diejenigen Häresieen, welche den innersten Kern des Christentums fälschten (!!) und infolge dessen darauf angelegt waren, das Christentum zu zerstören, sind aus dem Platonismus hervorgegangen. Ganz abgesehen von den gnostischen Häresieen . . . soll nur auf den Arianismus hingewiesen werden, der ganz offenbar aus dem philonischen Platonismus und dem Neuplatonismus hervorgegangen ist, wie schon die Kirchenväter darüber urteilten (!!) . . . Weit entfernt also, dafs das Christentum aus dem Platonismus sich entwickelt hätte, war vielmehr der Platonismus der Vater jener Häresieen, welche zum Christentum, wie es von der Kirche getragen und vertreten wurde, in ein gegensätzliches Verhältnis traten und geeignet waren, selbes von Grund aus zu zerstören“ (!!). Ganz richtig urteilt Schneider (Areopag. S. 279), wenn er sagt: „Geht man von der Voraussetzung aus, im Apostolischen Jahrhunderte habe bereits unsere katholische Kirche bestanden mit ihren Dogmen, mit ihrer Jurisdiktion, mit ihrem Kult; hält man es für möglich, dafs der katholische Christ von heute in der damaligen Predigt, im damaligen öffentlichen Gottesdienste seine Kirche wiedererkennen würde und nicht blofs das Wrack eines gewissen Christentums oder die unbestimmten Materialien zu einem solchen, dann bieten die areopagitischen Werke wenig Schwierigkeiten. Nur das Vorurteil, dafs im Apostolischen Jahrhundert noch ‚Finsternis die Erde bedeckte‘, dafs da der Glaube nur ‚in confuso et generaliter, in factis particularibus‘ gepredigt wurde und erst nach und nach die Lichtgestalt der heiligen römisch-katholischen Kirche sich abhob; nur dieses Vorurteil (!!) findet im heiligen Dionysius auf jeder Seite unlösbare Rätsel“ (vgl. Apostol. Jahrh. I. Bd., S. 3 ff.). Die Kirche Jesu Christi war von Anfang an in vollendeter Weise nach allen Seiten hin offenbart. Im Verlaufe der Jahrhunderte hat sich diese Vollendung stets in sichtbarer Weise, nach irgendwelcher Seite hin, weiter ausgebreitet, gröfsere Kreise ergriffen, sich mehr und mehr herabgelassen zu der Schwäche der natürlichen Kräfte, um sie alle insgesamt dienen zu lassen unserer Vollendung!

ÜBER DEN BEGRIFF DER SIMULTANEITÄT DER GÖTTLICHEN MITWIRKUNG.

Von HERMANN DIMMLER.

Es wäre kein ehrendes Zeugnis für die Scholastik, wenn man die Hoffnung aufgeben müfste, dafs die Vertreter dieser mit der Lehrtradition der Kirche so eng verwachsenen Schule über einen Grundbegriff ihres Systems, nämlich den göttlichen Ursächlichkeitsbegriff in seinem Verhältnis zur geschöpflichen Ursächlichkeit, nicht mit sich ins reine kommen könnten. Die Schwierigkeit des Gegenstandes macht allerdings eine peinliche Genauigkeit bei Bestimmung derjenigen Begriffe notwendig, welche ins Treffen geführt werden. Wir haben uns deshalb bereits einmal der grofsen Mühe unterzogen, den Begriff der condicionate futura, wie er sich in der molinistischen Anschauung herausgebildet hat, an dieser Stelle einer kritischen Analyse zu unterwerfen.

Für dieses Mal möchten wir versuchen, das Schlagwort des Molinismus, die Simultaneität des Konkurses, einer ähnlichen Prüfung zu unterziehen; auch auf die Gefahr hin, dafs jener Begriff durch Auflösung in seine Elemente sich ganz verflüchtet. Wir werden wohl nicht fehlgreifen, wenn wir uns dabei an zwei Auktoren halten, auf welche auch Chr. Pesch (Prael. dogm. tom. III. n. 73.) hinweist; es ist dies Hontheim, Theodic. und Stentrup, De Deo Uno.

Die Simultaneität drückt ohne Zweifel eine Gleichzeitigkeit aus; ihr entgegengesetzt ist also das ‚früher' und ‚später'. Wir wenden diese Begriffe zunächst an auf das bekannte Verhältnis von verschiedenen Zeitteilen; nicht zu verwechseln damit ist der Begriff der räumlichen Gegenwart, sowie des räumlichen ‚vor' und ‚nach'.

In einem übertragenen Sinne aber dient jenes ‚früher' und ‚später' zur Bezeichnung eines ursächlichen Abhängigkeitsverhältnisses. Bei jedem ursächlichen Verhältnis handelt es sich nämlich noch darum, was Kraft und was Wirkung ist: erst mit dieser hinzugefügten Bestimmung ist das ursächliche Verhältnis vollständig definiert. Um nun dieses letztere zu bezeichnen, bedient man sich jener Ausdrücke; man sagt: Die Kraft ist früher als die Wirkung.

Die Veranlassung wird wohl darin liegen, dafs bei zeitlichen Ursächlichkeiten die Kraft stets auch zeitlich früher sein mufs als die Wirkung.

Wenn wir nun dementsprechend den Begriff der zeitlichen Gleichzeitigkeit auf das Ursächlichkeitsverhältnis übertragen, so kann die Simultaneität nur die gegenseitige ursächliche Unabhängigkeit derjenigen Seinsformen bezeichnen, welche als ‚gleichzeitig' bezeichnet werden. Denn die Simultaneität ist Leugnung des ‚früher' und ‚später', somit des Verhältnisses von Kraft und Wirkung.

Es frägt sich nun, in welchem Sinne die Simultaneität von den Vertretern des Molinismus verstanden wird. In welchem Sinne ist da der göttliche Konkurs gleichzeitig mit der geschöpflichen Ursächlichkeit? Ohne Zweifel soll damit nicht ein wirklich zeitliches Verhältnis bezeichnet werden. Es bleibt uns also nichts übrig, als Gleichzeitigkeit in dem oben gezeichneten übertragenen Sinn aufzufassen, wonach sie die ursächliche Unabhängigkeit zweier Seinsformen bezeichnet; denn eine weitere Bedeutung des Ausdrucks der Simultaneität vermögen wir uns nicht zu denken.

Diese unsere Annahme nun wird ausdrücklich von den angeführten Vertretern des Molinismus beseitigt.

Stentrup gibt uns hierüber Aufschlufs anläfslich der Erklärung des Satzes, dafs der geschaffene Wille seine Wirkung, nämlich die Selbstbestimmung der göttlichen mitwirkenden Thätigkeit gegenüber zuerst setze. Er schreibt hierüber: „De ordine temporis intellectum, asserendum idem [voluntatem creatam primo se determinare] nobis esse, falsum est. De ordine naturae intellectum, asserendum idem nobis esse, verum est, si adverbium primo sumitur negative, falsum autem, si accipitur positive. Si enim adverbium ‚primo' negative sumitur, propositio illa hunc fundit sensum, voluntatem creatam se determinare, nullo praecedente influxu alius causae natura prius agentis. Si autem positive accipitur, hic prodit sensus, voluntatem creatam prius natura suam causare determinationem, natura posterius eandem Deum causare. Illud verum, hoc falsum est, quia determinatio ista [quae est idem atque ipsa voluntatis actio: ibid. p. 321] simul natura a Deo et creata voluntate fit." De Deo Uno, Thes. 89. p. 321. sq. (1895).

Der Auktor spricht es hier mit voller Klarheit aus, dafs die geschöpfliche Wirkung nicht dem Einflufs einer Ursächlichkeit unterliege, welche zur geschöpflichen Wirkung im Verhältnis des ‚früher' und ‚später', also der Kraft zur Wirkung, stehe, und

dafs man deshalb sage, dafs göttliche und geschöpfliche Wirkung zugleich seien.

Noch deutlicher ist diese Anschauung in dem gleich folgenden Absatz ausgesprochen: „Deus praenoscens, quid homo, concursu oblato, operaturus sit, destinata voluntate decrevit, cum ipso ad operationem illam concurrere, et vi huius decreti in ipso instanti determinationis influxum suum cum influxu voluntatis sine ullo ordine causalitatis et relatione ulla prioris et posterioris in eo fundata coniungit.“ Ib. p. 322.

In dem erst angeführten Citat konnte man vermuten, dafs der Auktor nicht jedes Ursächlichkeitsverhältnis zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkung ausgeschlossen wissen will, sondern nur jenes, welches ein ursächliches prius und posterius begründet. Hier scheint er aber den Satz aufzustellen, dafs zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkung das Ursächlichkeitsverhältnis als solches, also jedes Ursächlichkeitsverhältnis fehle.

Hontheim geht noch weiter als Stentrup, er stellt nicht nur fest, dafs zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkung ein Ursächlichkeitsverhältnis nicht bestehe, sondern dafs sogar die geschöpfliche Wirkung in einem gewissen Sinne früher sei als die göttliche: und dieses Ursächlichkeitsverhältnis nennt der Auktor das der ‚condicio simultanea‘:

„Ipsa illa determinatio voluntatis ad unum fit sub concursu Dei collato et virtute huius concursus, ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum per modum condicionis simultaneae non praeviae“ (Honth. Theodic. n. 869. p. 623 (1893). Eine genauere Erklärung dieses Bedingungsverhältnisses dürfen wir nicht verlangen, da es nach dem Geständnis des Auktors selbst gar nicht oder doch nur schwer zu erkennen ist.

Die Definition setzt sich zusammen aus zwei Begriffen: dem eines Bedingungsverhältnisses, der aber durch einen zweiten hinzugefügten Begriff derart eingeschränkt wird, dafs es kein ‚eigentliches‘ Bedingungsverhältnis mehr ist. Der Auktor drückt dies so aus (anschliefsend an den eben citierten Satz): „Itaque determinatio voluntatis, quae nihil aliud est quam ipse actus liber, collationem concursus non precedit nisi secundum quendam intelligendi modum, quo conditionem semper condicionatum praecedere ratio nostra fingit“ (ib.). Jenes Bedingungsverhältnis ist diesem Satze gemäfs „eine gewisse Art die Sache aufzufassen“.

Wir finden diese Auffassung schon bei Suarez de vera intelligentia aux. eff. c. III. p. 20 (1655): „Posset autem dici (quamvis fortasse hactenus ex nostra sententia dictum a nobis

non sit) liberum arbitrium suo influxu determinare influxum gratiae cooperantis non determinatione praevia sed simultanea. Quia sicut influxus liberi arbitrii necessarius est ut gratia actu influat, ita determinatus influxus liberi arbitrii in talem consensum vel determinationem necessaria condicio est, ut auxilium gratiae in illam determinate influat. Unde licet inter illos duos influxus ratione distinctos non sit propria causalitas nec prioritas naturae: nihilominus secundum diversos respectus possunt recipere diversas denominationes."

Wie aus c. 30. p. 145. l. c. ersichtlich ist, will Suarez nicht nur ausdrücken, dafs die göttliche Mitwirkung von der geschöpflichen Wirkung ursächlich nicht beeinflufst werde, sondern auch umgekehrt, die geschöpfliche nicht von der göttlichen in dem Sinne, in welchem Stentrup es wiedergegeben hat. Die Stelle bei Suarez lautet: „At vero comparando actuales influxus causae primae et secundae in actionem causae secundae sic negamus, esse proprium ordinem naturae inter illos influxus . . . quia fundatur [talis influxus] in vera causalitate . . . ."

Wir haben demnach die Simultaneität der göttlichen Mitwirkung im Sinne des Molinismus richtig definiert: sie ist diejenige Art und Weise (der göttlichen Thätigkeit) zur geschöpflichen Wirkung mitzuwirken, wonach zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkung ein Ursächlichkeitsverhältnis nicht besteht, die göttliche Mitwirkung dagegen in gewissem Sinne von der geschöpflichen als Bedingung abhängig zu denken ist.

Aus dieser Bestimmung der molinistischen Simultaneität der göttlichen Mitwirkung würde sich also ergeben, dafs jene Auktoren die göttliche Mitwirkung in Wirklichkeit in Abrede stellen: denn wo kein ursächliches Verhältnis ist zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkung, da ist ohne Zweifel letztere auch nicht von der ersteren gewirkt.

Mit dieser unserer Folgerung stimmen aber jene Auktoren durchaus nicht überein: sie erklären mit scharfer Betonung, dafs die geschöpfliche Wirkung, nämlich die Selbstbestimmung des Willens, seinem ganzen Sein nach von Gott verursacht, also Gegenstand der göttlichen (Mit-)Wirkung und von dieser gewirkt sei. „Reiecta licet praedeterminatione physica cum adversariis tamen nostris profitemur, determinationem voluntatis creatae a Deo, ut a prima causa esse" (Pesch, l. c. p. 321). Von Hontheim haben wir bereits gehört, dafs die determinatio voluntatis kraft der göttlichen Mitwirkung gesetzt, also von dieser verursacht werde.

Wenden wir uns nun zur Kritik dieser Anschauung über die Simultaneität der göttlichen Mitwirkung und stellen wir die

Frage: Was haben wir von diesem Schlagworte zu halten? Die Antwort liegt enthalten in der bereits gegebenen Erklärung. Zur Wahrung der geschöpflichen Freiheit glaubt man ein ursächliches Verhältnis zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirksamkeit leugnen zu müssen. Andererseits aber mufs man und will man an dem Grunddogma der Scholastik, nämlich der göttlichen Allursächlichkeit festhalten.

Um nun diese zwei kontradiktorisch entgegenstehenden Sätze in Übereinstimmung zu bringen, sucht man einen Mittelzustand zwischen verursacht sein und nicht verursacht sein: dies müssen wir annehmen, da es undenkbar erscheint, dafs jene Auktoren einen offenkundigen Widerspruch auf derselben Seite ihres Buches auszusprechen imstande sind. Da es aber einen solchen Mittelzustand nicht gibt, so müssen alle diese Bemühungen eben dahin führen, dafs einerseits das ursächliche Verhältnis geleugnet und andererseit anerkannt wird, wie wir dies von unseren Gewährsmännern thatsächlich ausgesprochen fanden.

Die Ausdrücke der Simultaneität und der condicio simultanea, welche zur Bezeichnung jenes Mittelzustandes vorgeschoben werden, vermögen diesen Widerspruch nicht zu decken. Denn es ist nicht einzusehen, was man sich darunter zu denken habe, wenn die Simultaneität nicht die Leugnung des Ursächlichkeitsverhältnisses bezeichnen soll. Wir wenigstens sind nicht imstande, einen andern auch nur denkbaren Begriff ausfindig zu machen; und suchen wir eine Belehrung hierüber bei den Vertretern des Molinismus, so finden wir unsere für den Begriff dieser Simultaneität verhängnisvolle Auffassung nur bestätigt.

Wir würden aber einer etwaigen genaueren Belehrung gerne unser Ohr leihen.

So lange dies aber nicht erfolgt, halten wir uns auf Grund obiger Auseinandersetzungen für befugt, das Endurteil zu fällen, dafs das Schlagwort des Molinismus, die Simultaneität der göttlichen Mitwirkung, entweder eine Leugnung eben dieser Mitwirkung zum Ausdruck bringt oder ein Wort ist, dem ein auch nur denkbarer Begriff nicht entspricht.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Otto Willmann: **Geschichte des Idealismus.** 3. Bd. Der Idealismus der Neuzeit. Braunschweig, Vieweg und Sohn 1897. S. 961.

Der letzte Band dieses einzigartigen Werkes, dessen ersten und zweiten Teil wir früher besprochen haben (Bd. IX, 500. XI, 252), ist schon seit einem Jahre in den Händen derer, die von dem rastlosen Fleifse des Verf. Belehrung und Stärkung erwarteten. Mit aufrichtigem Bedauern, dafs es nicht eher geschehen konnte, wollen wir unsern Lesern den Inhalt kurz berichten. Die unliebsame Verzögerung hat wenigstens das Gute, dafs wir unsere Empfehlung durch die Autorität der schon bekannt gewordenen kritischen Urteile besser stützen können.

Die Geistesarbeit des Verf. gleicht der Durchquerung eines noch wenig betretenen Landes, die zum ersten Male für eine genaue Aufnahme unternommen ist. Der kühne Forscher kann zum Teil noch Pfaden folgen, welche schon vorher beschritten sind, um auch auf ihnen noch immer Neues zu finden, was die Vorgänger nicht beachtet haben. Aber es gibt auch lange Strecken, wo er, die Axt in der Hand, sich die Bahn durch Urwald und Gestrüpp erst selber mühsam schaffen mufs. Was Willmann vor andern voraus hat, ist aber weniger die Entdeckung neuer Thatsachen, als der freie und weite Blick, mit welchem er den geschichtlichen Zusammenhang der Erscheinungen erfafst. Unter dem vieldeutigen Worte Idealismus versteht er „jene Denkrichtung, bei welcher mittels der idealen Principien: der Idee, des Mafses, der Form, des Zweckes, des Gesetzes, das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird" (S. 206). In dieser Bedeutung ist Idealismus diejenige Philosophie, welche das Gegebene aus idealen übersinnlichen Principien erklärt, auf religiösem Boden erwachsen und zur Spekulation fortgeschritten ist und mit einer wahren Lebensansicht auch eine feste ethisch-sociale Gesinnung herausgebildet hat. Nach dieser Auffassung ist der im guten und objektiven Sinne sogenannte Idealismus, im Gegensatz zu dem dreifachen Irrtum, dem Materialismus, dem falschen skeptisch-subjektiven Idealismus und dem in allen Formen schillernden Pantheismus, diejenige Philosophie, welche den Wahrheitsgehalt menschlicher Weisheit in ihrer gesamten Überlieferung enthält und im wahren Fortschritt der Erkenntnis, ohne die einmal erworbenen absoluten Wahrheiten wieder zu verlieren, durch konstante Entfaltung der alten Principien neue Wahrheiten erfindet, — die immerwährende Philosophie. Der Versuch, die geschichtliche Entwicklung derselben in ihrem Zusammenhange darzustellen, ist neu und geht sowohl wegen seiner Principien wie seiner Ziele weit über alle bisherigen philosophiegeschichtlichen Unternehmungen hinaus. Darin und nicht in den Einzelheiten, in denen wir alle irren können, liegt die wahre Bedeutung des Buches, welches bahnbrechend nicht blofs auf die engere Philosophiegeschichte wirken, sondern in weiterer Folge auch die Umgestaltung der Philosophie selbst im Sinne der Rückkehr zur wahren Tradition beinflussen mufs. An der gesegneten Küste der immerwährenden Philosophie ragt die „Geschichte des Idealismus" als Leuchtturm empor, woran die Schiffer auf der stürmischen See des modernen philosophischen Gedankens sich orientieren können, um die Einfahrt in den sicheren Hafen der Überlieferungen des Menschengeschlechtes zu finden, wenn sie sich retten wollen. Es wäre übermenschlich, wenn eine solche, die

gesamte Philosophiegeschichte umspannende Darstellung keiner Berichtigung, Verbesserung und Vervollkommnung bedürfte. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes ist sicherlich kein Tadel für die Person des Forschers, und am wenigsten für den bescheidenen christlichen Gelehrten, dessen Ich ganz hinter der Sache zurücktritt, sondern im Gegenteil die beste Ehrung: eine unbrauchbare Leistung verdient der Vergessenheit anheimzufallen; Willmanns Werk dagegen, so hoffen wir zuversichtlich, wird die vorbildliche Ursache für eine neue Geschichtsschreibung der Wissenschaften werden.

So hat auch die gesunde Kritik das Buch verstanden. Mit Recht sagt Prof. Mausbach vom Verf.: „Was er liefert, ist eine Geschichte der theistischen Weltanschauung von so umfassender Anlage, wie sie in unserer Litteratur wohl noch nicht existiert, dabei ein Werk von seltener Geschlossenheit und Symmetrie des Aufbaues, von charakteristischer Schärfe und Schönheit des Ausdruckes“ (Litter. Handweiser, Münster 1896 Nr. 654). Diese Anerkennung ist dem Buche nicht blofs im christlichen Lager zu teil geworden, sondern auch auf gegnerischer Seite, wie die Worte der Zeitschrift Odd Fellow (1896, Beilage zu No. 21) beweisen: „Es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten, dafs mit der ‚Geschichte des Idealismus‘ ein festes und breites Fundament für den Aufbau einer Weltanschauung gelegt ist, die neben dem forschenden und erkennenden Geiste auch das fühlende Gemüt in seine Rechte einzusetzen berufen sein wird.“ Ja, der prot. Theologische Litteraturbericht (1895 April Nr. 4) gesteht: „Auch die theologische Schule Ritschls wird sich mit diesem Buche auseinander setzen müssen. Es wird ihr schwer werden, demselben gegenüber ihre Behauptung aufrecht zu erhalten, dafs die griechische Philosophie nur eine religionslose Spekulation gewesen sei und deshalb aus der christlichen Theologie ausgewiesen werden müsse.“ Von sonstigen Recensionen, welche überaus günstig ausgefallen sind, machen wir besonders aufmerksam auf die Urteile von R. von Nostiz-Rieneck in den Laacher-Stimmen (1897 Bd. 52 Nr. 3 S. 317—325, woran wir nur eine gewisse Unterschätzung der Uroffenbarungstradition und die damit zusammenhängende Unterschätzung des antiken Idealismus zu beanstanden haben) und von Dom Urbain Baltus in der Revue Bénédictine (1897 Nr. 9 p. 415—425).

Was den Inhalt des Werkes anbetrifft, so gibt der erste Band die Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus, dessen Höhepunkte wir in Plato und Aristoteles erblicken. Der zweite Band verfolgt die Entwickelung des christlichen Idealismus mit Augustinus und Thomas von Aquin und zeigt uns im scholastischen Realismus, welcher eben wahrer Idealismus im Sinne Willmanns ist, den berufenen Hüter der idealen Principien. Im vorliegenden dritten Bande wird uns die Geschichte des Idealismus in der Neuzeit dargeboten. Sie beginnt mit der Geschichte des Idealismus in der Renaissance. Die Bedeutung der Renaissance für die Philosophie hat hier ihre gerechte und volle Würdigung gefunden, welche ihr, wie uns scheinen will, auch auf katholischer Seite bisher noch nicht entgegengebracht worden ist. „Der christliche Aristotelismus der Renaissancezeit, dessen Kern die thomistische Lehre bildet, ist ein Bindeglied von Mittelalter und Neuzeit, ein regelndes Schwergewicht in der Unruhe der Zeit, eine Instanz, welche auch die besseren Neubildungen mitbedingt“ (S. 10). „Die durch die Renaissance“ (soweit sie auf christlichem Boden steht und auf Grund der neuen Anregungen besonnen und mafsvoll vorgeht) „herbeigeführte Denk- und Forschungsweise erneut den Idealismus der

Alten und der Kirchenväter und **ergänzt** den Realismus der Scholastiker" (S. 15). Dieser Idealismus „ist nun nicht blofs **eine** von den vielen zu jener Zeit auftretenden Denkrichtungen, sondern die **centrale**, welche der ganzen Entwicklung **Halt gibt**, indem sie an die vergangene anschliefst und die **Kontinuität der Gedankenarbeit wahrt**" (S. 18). Im einzelnen wird die Erneuerung des Pythagoreismus (wobei wir den Namen Petrus Bungus vermissen) mit seinem Einflufs auf die mathematischen Wissenschaften, sowie die Anknüpfung an den Platonismus, Aristotelismus und Augustinismus eingehend geschildert. In Bezug auf die Werturteile über die Fortbildung der aristotelisch-thomistischen Schule wird man mit dem Verf. streiten können: wir glauben, dafs die Seinigen eine zu grofse Abhängigkeit von Karl Werner verraten. Auch hätten wir gern den Namen Savonarola und seine Bedeutung für den Idealismus überhaupt hier angeführt gesehen. Eine Darstellung der theologisch-philosophischen Geschichtsforschung unter der Einwirkung der Renaissance beschliefst diesen Abschnitt, dessen besonderes Verdienst es ist, das Andenken an Agostino Steuco wieder erweckt zu haben, und worin wir nur den Namen des Jesuiten Antonio Possevin mit Bedauern vermissen. Neben dem echten Idealismus der Renaissance mufste auch der **unechte** zur kritischen Darstellung kommen. Die **Subjektivierung des Ideenbegriffes** durch Descartes und Leibniz wird als eine Entwertung der Idee nachgewiesen. Der Verfall der Spekulation offenbart sich als eine dem echten Idealismus entgegengesetzte Richtung im Spinozismus, bei den Engländern, in der Aufklärungsperiode und in Rousseaus Naturalismus, erreicht aber seinen Höhepunkt in Kants Autonomismus. Die Schärfe der Urteile, welche Willmann in dem folgenden Abschnitt von der **Subjektivierung des Idealen** durch Kant gefällt hat, sticht allerdings gegen die anerkannte Milde ab, die in den früheren Teilen des Werkes vorherrscht, wird aber als eine durchaus objektive Beurteilung motiviert. Grade die klare Behandlung, welche der Verf. hier Kant zu teil werden läfst, rechnen wir als ein Hauptverdienst des dritten Bandes an. Eine erfreulichere Aussicht eröffnet der nächste Abschnitt, welcher den **Anfängen zur Wiedergewinnung der idealen Principien** mit grofser Pietät bei Fichte und Hegel nachspürt, ihnen durch den Realismus und Nominalismus des 19. Jahrhunderts folgt, sie im Klassicismus gegenüber der Aufklärung und Vernunftkritik aufsucht und mit der Erneuerung platonischer und aristotelischer Anregungen abschliefst. Ferner zeigt uns der Verf., wie das **historische Princip ein Wegweiser zum echten Idealismus** geworden ist: wie es in der Rechts- und Gesellschaftslehre, in der Sprachwissenschaft, in der Religions- und Philosophieforschung durchgegriffen hat, und reiht daran die Würdigung des Traditionalismus. Den Schlufs bildet die durch die historische Schule angebahnte **Erneuerung des echten Idealismus**, welche sich durch die Erschliefsung des Idealismus des christlichen Mittelalters und besonders des scholastischen Realismus vollzogen hat, wobei auch die thomistische Bewegung der Gegenwart zu ihrem Rechte kommt. Dem christlichen Realismus fehlt aber auch die Berührung mit der modernen Wissenschaft nicht, und er ist, wie immer, der Hüter der idealen Principien geblieben, welche den Lebensnerv der Wissenschaften und die socialen Bindegewalten sind.

So ist Willmanns Werk ein Markstein in der Geschichte der Philosophie. Die allgemeine Anerkennung, deren Einklang nur selten durch konfessionelle Beschränktheit (wie es in der Kreuzzeitung geschah) gestört wurde, beweist zur Genüge, dafs es der Sehnsucht nach einer idealen

Weltauffassung mit ihren Gütern Ausdruk gab. Wenn der Verf. mit Recht der Geschichtsschreiber der immerwährenden Philosophie, die konkret in der überlieferten christlichen Gestalt fortlebt, genannt werden darf, so wird sein Buch auch über die Grenzen der Philosophiegeschichte hinaus eine wichtige apologetische Aufgabe erfüllen.

Ernst Commer.

The Psychological Review edited by M. Baldwin and Mc. Cattell, New-York — London. 1897. Vol. IV. (Vgl. d. Jahrbuch Bd. XII, 247.)

1. ***A. T. Ormond:*** **The negative in Logic.** (Vortrag gehalten auf dem amerikanischen Psychologen-Kongrefs.) S. 231.

Diese Studie zeigt drastisch, wie eng und wie vielfach die Logik mit den übrigen philosophischen Disciplinen verknüpft ist, besonders welchen Einflufs psychologische Voraussetzungen auf logische Untersuchungen ausüben.

Der Verf. betrachtet z. B. gleich im Eingange das Selbstbewufstsein, biologisch gefafst als ein Endprodukt, eine Art Zugabe der organischen Funktionen, psychologisch genommen als ein Mittel zur Realisierung der Existenz eines Dinges, wobei der Organismus als Inhaltsbestandteil miterfafst wird. S. 232.

Der Grundanschauung entsprechend, stellt der Verf. das Urteil als „volitional fiat" S. 235 hin, ja will in diesem Willensimpuls die „centrale Essenz" des Urteils sehen. Dafs zur wirklichen Setzung eines Urteils ein Willensimpuls erfordert ist, gibt jedermann zu; zur Anerkennung des Wahrnehmungsinhaltes ist aber nur dann ein Willensakt notwendig resp. eine Darstellung der Nützlichkeit des Objektes, wenn es sich um die Anerkennung eines Objektes als eines erstrebenswerten Gutes handelt.

Der Lehre von der Immanenz der Erkenntnisobjekte entspringen dann die Behauptungen, dafs das negative Urteil eine Species des (allgemein) affirmativen sei, dafs jede Negation ein Wegheben des negierten Objektes sei (S. 241—243). Wenn die erste Behauptung damit begründet wird, dafs „there cannot be a judgment in which something is not *asserted*" S. 238, so ist die Zweideutigkeit handgreiflich.

Nicht ohne reale Grundlage ist die Analogie zwischen Erkennen und Wollen (S. 243 ff.), nur hätte zwischen rein theoretischer und praktischer Erkenntnis ein Unterschied gemacht werden sollen. Gewifs herrscht in der praktischen Erkenntnis ein Selektionsprincip — der Mensch wird doch seine Entschlüsse auf Principien zurückführen! — aber dieses Princip besteht nicht in einer mehr oder weniger autonomen Selbstsetzung oder Selbstbeteuerung gegenüber dem Ansturm einer feindseligen Umgebung (cf. S. 244), sondern in den als objektiv begründet erkannten Normen des menschlichen Lebens und geistigen Wohles.

Jede Negation läfst sich auf eine Affirmation zurückführen, aber nicht in dem Sinne, als ob sie eine Untergattung derselben wäre, sondern deswegen, weil jede Negation irgendwie eine Affirmation als Gegenteil oder Ursache bedingt. Dagegen ist jede Negation eine Behauptung im Sinne vom Urteil (assertion), aber nicht eine Behauptung im Sinne von Bejahen (affirmation).

2. ***M. Urban:*** **The Psychology of Sufficient Reason** S. 361.

Bekanntermafsen bestrebt man sich heute vielfach, die Anpassungs- und Selektionslehre auch auf dem Gebiete der Erkenntnislehre zu ver-

werten. Die Schwierigkeit für diese Richtung liegt in der Thatsache, dafs die Anpassungserscheinungen auf dem rein vegetativen Lebensgebiete notwendigen Charakter haben, während bei den höheren Funktionen sich ungewöhnliche Schwankungen und eine bedeutsame Unsicherheit ergeben. Welches ist der Grund dieser Differenz?

Der Verf. führt ihn darauf zurück, dafs bei bewufsten Wesen die Adaptation keine unmittelbare ist, sondern durch Vermittlung der Erkenntnis als Nachbildung der Wirklichkeit eintritt. „Vernünftige Wesen reagieren auf (äufsere) Einwirkungen (stimuli) nicht direkt und auf Grund und nach Mafsgabe der äufseren Reize, sondern auf Grund einer Ideenbestimmung, welche an Stelle der angrenzenden äufseren Realität tritt" (S. 369). Es ist dies die gewifs feststehende Thatsache, dafs das vernünftige Begehren durch die Erkenntnis als Darstellung der Objektivität vermittelt wird, welche dann mit ihren Gesetzen an Stelle der Naturgesetze tritt.

Der Verf. schreibt diese Aufgabe der „Phantasie" zu, versteht aber darunter „nicht etwa im Vulgarsinne des Wortes eine die Erscheinungen in die Abstraktheit emporhebende Funktion", noch billigt er die engherzige Anschauung (narrow view) einiger Psychologen, welche dieselbe auf eine besondere Wahrnehmungsart einschränken wollen. Indem er sich auf Prof. Wundts „schöpferische Synthese" beruft, fafst er Phantasie als „ein generelles Element des gesamten Vorstellungsprozesses, welches auf Grund eigener Bestimmung (Selektion) dem Bewufstsein Ideen vorhält" (S. 364). Die weiteren Erklärungen zeigen aber, dafs die „Phantasie" des Autors doch einige Eigenschaften der vulgären Phantasie besitzt, im übrigen aber mit der vis aestimativa der Scholastiker, resp. der ratio particularis und dem landläufigen Instinkt zusammenfällt. Bedenklich ist der Umstand, dafs der Grund der Unregelmäfsigkeit im menschlichen Leben in dessen sinnliche Eigenschaften verlegt wird, da so auch das Tier daran Anteil haben sollte, in Wirklichkeit aber stramme Gesetzmäfsigkeit aufweist.

Gewifs! die Erkenntnis vermittelt die Einwirkung und Bestimmung durch die Wirklichkeit, gewifs ist leider die Phantasie nur allzuoft ausschlaggebendes Princip für menschliches Handeln, aber auch sie gehört zu jenen „natürlichen Motiven, die um so mehr an Gewalt einbüfsen, je höher der psychologische Stand eines Individuums steigt."

Im Folgenden scheint der Autor selbst seinen Standpunkt aufzugeben, die Ideen sollen keine Beziehung zur Nützlichkeit haben, sondern nur Zeichen psychischer Zustände sein, „eine absolut notwendige Voraussetzung einer Entwickelungslehre" (!). Wir wären sehr gespannt gewesen, zu vernehmen, auf welchen Grund hin man den Ideen die objektive Darstellung der Aufsenwelt abspricht, wenn man den Sinnen eine „nachbildende Darstellung der Aufsenwelt" (imitation) zuerkennt und von einer „imaginative intuition of reality" spricht!

Auch die Idee ist Vermittlerin des (höheren) Strebens, und zwar begründet gerade sie vermöge ihres höheren geistigen Charakters die freie Bestimmung und legt so den Grund für die Mannigfaltigkeit, ja Launenhaftigkeit menschlicher Lebensentscheidungen.

Die natürliche Überzeugung des „naiven Realismus" bricht sich schliefslich noch Bahn in einer stillschweigenden Anlehnung an die neulich von Blondel aufgegriffene und bei Naturforschern immer mehr eindringende Idee einer Konstatierung des gegenständlichen Wertes der Ideen in der Erfahrung.

Wenn man aber einmal mit der Anerkennung der Realität der Aufsen-

welt Ernst machen will, warum denn immer wieder Kants Principien zur Hinterthüre hineinlassen? Wir sind der festen Überzeugung — und der erste Teil der behandelten Arbeit hat uns in dieser Überzeugung bestärkt, dafs die moderne Naturwissenschaft um so bedeutendere Fortschritte machen wird, je eher und je gründlicher sie alle specifisch Kantischen und subjektivistischen Principien über Bord wirft.

Eine falsche resp. ungenügende Naturphilosophie hat Kant in das Labyrinth des Idealismus getrieben, der Ariadnefaden führt hinaus in die freie, wirkliche Natur.

3. *E. B. Delabarre:* Involuntary motor reaction to pleasant and unpleasant Stimuli. S. 453.

Die Untersuchung über die Sinnesempfindungen stellt sich als eine der besten Handhaben dar zu einer endgültigen Bestimmung der mannigfaltigen Beziehungen zwischen Leib und Seele.

Augenblicklich will der Verfasser eine experimentelle Erhärtung der Münsterbergschen Hypothese erbringen, dafs angenehme Einwirkungen auf die Sinne reizen, unangenehme zur Kontraktion führen. Auf Grund zahlreicher und sorgfältiger Experimete (Beschreibung S. 455—458) konstatiert er als Reaktion auf angenehme und unangenehme Geruchs- und Tasteinwirkungen Biegung (Zurückweichen) und Ausstreckung der Hand und zwar im umgekehrten Verhältnisse. Es verhalten sich nämlich bei unangenehmen Einwirkungen: Flexion: Extension = 66 : 33; bei angenehmen: Flexion: Extension = 32 : 67.

Der interessante Versuch kann als ein willkommener Beitrag zur scholastischen Gefühls- und Seelenlehre bezeichnet werden. Die Hypothese Münsterbergs wird vom hl. Thomas ausdrücklich aufgestellt in Summa Theol. I—II qu. 44 a. 1 und 3, wo er die Kontraktion unter den Wirkungen der Furcht (Reaktion auf eine unangenehme Empfindung) aufzählt. Der hl. Thomas gibt aber zugleich den tieferen psychologischen Grund, wie überhaupt seine Affektenlehre der modernen Physiologie die beste philosophische Grundlage bietet.

Der Verf. bezeichnet die Gegenwirkung auf den Sinnenreiz, resp. die Anzeichen der Sinnesreaktionen — denn als solche mufs das Zurückziehen der Hand oder das Neigen des Hauptes bezeichnet werden — als unwillkürlich — involuntary. Genauer müste es heifsen spontan, wenn dieses der moderne Ausdruck für den terminus technicus der alten Scholastik ist, welche die Sinnesthätigkeit ein voluntarium nannte. Gewifs sind Sinnesreaktionen wenigstens nicht rein mechanisch, sondern vital und spontan.

Gilt dies schon beim Tiere, so doch noch mehr beim Menschen, wo die Sinnesthätigkeit wenigstens der Möglichkeit nach der Herrschaft des Willens untersteht.

Darum sollte zur Vervollständigung des Experimentes dasselbe auch an Tieren gemacht werden; vielleicht würde dies die Resultate nicht unerheblich modifizieren, weil dabei alle die Nebenursachen wegfielen, welche nach dem Geständnis des Autors nicht unbedeutende Schwankungen hervorriefen.

4. *M. Urban:* Professor Wundts Artikel „über naiven und kritischen Realismus". S. 643.

Dieser philosophischen Besprechung einer Artikelserie Prof. Wundts in „Phil. Studien" XII, XIII gebührt unsere volle Zustimmung.

„Indem nämlich — so der Autor — die Immanenzphilosophie den Begriff, resp. die Realität einer transcendenten Objektivität bestreitet, reduziert sie die gesamte Wirklichkeit auf Bewußtseinsinhalte und kämpft so gegen die wissenschaftliche, resp. rationelle Grundlage der Wissenschaften“ (S. 644).

Wundt argumentiert bekanntermaßen gegen die Objektivität der Sinnesqualitäten auch mit dem Bemerken, daß in diesem Falle sich die Naturwissenschaft eine von der Metaphysik aufdiktierte Unterordnung unter die Psychologie gefallen lassen müßte! Darauf antwortet M. Urban mit Recht: „Die ganze Schwierigkeit liegt nur in der falschen Voraussetzung, daß diese beiden Wissenszweige notwendig zwei verschiedene Objekte bedingen... Faktisch beschäftigen sich beide Wissenschaften mit ebendenselben Gegenständen, wenn sie sich ihnen auch von verschiedenem Standpunkte aus nähern. Die Naturwissenschaft hat es für notwendig erachtet, von der subjektiven (!) Seite der Erscheinungen (!) abzusehen, aber gerade diese Seite wird nun für die Psychologie zum Arbeitsfelde. Psychologie und Naturwissenschaft stehen somit in voller Harmonie, wenn man nur ihre Ziele und Ideale richtig verstehen wollte. Ein Widerstand entsteht nur dann, wenn die eigenartigen Aufgaben der einzelnen Wissenszweige außer acht gelassen werden und an deren Stelle aprioristisch aufgebaute Erkenntnistheorieen treten!“ (S. 645—646.)

Obwohl auch diese Antwort nicht ganz frei von „aprioristischer Voraussetzung“ ist, so ist sie doch zu begrüßen als wohlberechtigte Richtigstellung gewisser mit allzu großer Prätension auftretenden Richtungen in verschiedenen Disciplinen und das um so mehr, als sie von einem Naturforscher ausgeht.

5. *J. Marc Baldwin:* The Psychology of Social Organization. S. 482.

Der bereits durch mehrere Werke über moralische und sociale Fragen bekannte Autor bietet hier eine längere, ergänzende Untersuchung über den psychologischen Charakter der Bildungs- und Entwicklungsmotive gesellschaftlicher Verbände.

Mit Recht unterscheidet er zwischen Form und Inhalt (Materie) genossenschaftlicher Entfaltung und Vereine. Nach einer kurzen Kritik der einschlägigen Theorieen über die Form der gesellschaftlichen Organisation, z. B. der Nachahmungstheorie von Tarde (S. 485), der Zwangslehre von Durkheim, der positivistischen Ansichten Simmels (S. 486) präcisiert der Autor seine Ansicht dahin:

Was die Form gesellschaftlicher Entfaltung betrifft, ist die Nachahmungstheorie korrekt und bedarf nur einzelner, untergeordneter Korrekturen (S. 490, cf. 507).

Den Inhalt der Entfaltung bilden nach dem Autor Gedankeninhalte, welche dem Nachahmungstriebe gleichsam Modell stehen (copies for imitation); zuerst im Individuum ausgedacht, dann von ganzen Klassen nachgedacht, stützen sie sich besonders auf gegenseitige Sympathie im Sinne eines putting of one self in another, so daß sich „die Emphase bald zum einen Pole (ego), bald zum andern (alter) neigt“ (S. 507), woraus sich in letzter Instanz eine imitative idendity ergibt, für die Gesellschaft als Ganzes eine quasi Persönlichkeit. — Da wir es mit einem ergänzenden Beitrag zu den früheren Werken des Verf. zu thun haben, enthalten wir uns hier einer Beurteilung.

Wien, 1. März 1898. P. Reginald Walsh, O. P.

Dr. G. Class, ord. Professor in Erlangen: **Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes.** Leipzig, Deichert, 1896.

Schwer ist der Aufstieg in die oberen Regionen des Geistes, nicht jeder findet sich dort zurecht, aber dem ausdauernden Wanderer eröffnet sich eine herrliche Fernsicht. So sind auch Class bei seinen jahrelangen Beobachtungen auf religiösem, rechtlich-moralischem und kulturlichem Gebiete des Geistes feinste Regungen nicht entgangen. Wieso aber der zweite Teil seines Werkes „Ontologie" des Geistes sein soll, ist uns nicht recht verständlich, da der Verf. selbst den Geist als einen „Vorgang" bezeichnet, und die Frage nach dem „tragenden Grunde" des Denkens als nicht in die Psychologie gehörig abweist. Also wieder nur Phänomenologie, wenn auch in „ontologischer Bearbeitung!" Class verlangt im Namen des Denkens die Freiheit und Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Charakteristisch für seine Ausführungen ist folgende Stelle (S. 223, 224).

„Der letzte Sieg der Natur über den Geist kann nur ein scheinbarer sein, und der Tod darf für den Geist nur den Übergang zu einer höherer Lebensform bedeuten. Eine solche Ordnung des Universums ist eine geistige; sie kann ihren Grund nur in einem persönlichen absoluten Geist haben, in welchem die Kongruenz von vernünftigem Denken und unbedingter Kraft auf urbildliche Weise besteht. Der absolute Geist ist weder ein vergröfserter Mensch, noch der dunkle, unpersönliche Urgrund alles Seienden, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich. Weil er die in Rede stehende geistige Ordnung will, darum besteht sie; und weil er persönliches geistiges Leben als Nachbild seiner selbst will, darum kann dasselbe nicht der Vernichtung anheimfallen. Liefse er es doch untergehen so wäre er nicht der absolute Geist, als welchen ihn unser Denken postulieren mufs." Aufserdem finden sich in diesen „Untersuchungen" treffende Urteile über verschiedene Gegenstände, so dafs dieses Buch zu den besseren Erscheinungen der modernen Psychologie gerechnet werden mufs.

Im einzelnen hätten wir wohl manche Bemerkung zu machen, beschränken uns aber auf eine. Mit vielen andern hält Class die drei grofsen christlichen Konfessionen für drei eigentümliche Gestaltungen des christlichen Gedankensystems. Da dieselben aber in wesentlichen Punkten zu einander in kontradictorischem Gegensatze stehen, ist diese Meinung schon vom philosophischen Standpunkte aus unhaltbar. Noch mehr aber vom theologischen. Nach dem Willen Christi ist das Christentum Eines und ein Ganzes, der „urchristliche Gedankeninhalt" soll unverfälscht bewahrt werden bis zum Ende der Welt: die Apostel sollen die ganze Welt, alle Völker alles halten lehren, was immer ihnen der Meister gesagt hat, der bei ihnen bleibt alle Tage bis ans Ende der Welt. (Mark. 16, 15; Matth. 28, 19. 20.)

Dr. Heinr. Metscher: **Causal-Nexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultierenden psychophysischen Phänomene.** Dortmund, Ruhfus.

In der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Leib und Seele entscheidet sich der Verf. nach Ablehnung des „Dualismus, Materialismus und Spiritualismus" für den „Parallelismus" im Sinne Wundts, dem

zufolge den psychischen Akten physische parallel laufen. Wenn diese Wundtsche Ansicht nur nicht auch ihre Wunden besäfse! Die „gröfste Wahrscheinlichkeit" kommt ihr schon deshalb nicht zu, weil sie offenkundigen Thatsachen widerspricht, z. B. dafs Leib und Seele auf einander einwirken, dafs physische Reize physische Erregungen hervorbringen, welche Thatsachen auch Metscher seiner besseren Einsicht folgend betont, während Wundt sie offen leugnet. Während nämlich letzterer mit „Thatsachen" nur so herumwirft, läfst er unbemerkt verfehlte metaphysische Spekulationen mitunterlaufen, welche nur geistreiche Mythologie sind. Indem Wundt sagt, dafs der Trieb das „psychische Grundphänomen" sei (phys. Psych. 4. Aufl. II. Bd., S. 641), bekennt er, dafs sein Kampf gegen die Substantialität der Seele ein unglücklicher ist. Es ist selbstverständliche Voraussetzung für jede gesunde Philosophie, die Phänomene aufzuspüren, aber bei denselben stehen bleiben hiefse das Denken in Fesseln schlagen. So sehr wir darum Metschers Genauigkeit in der Aufzählung psychophysischer Erscheinungen, ferner sein historisches Wissen über diesen Gegenstand anerkennen, müssen wir doch bedauern, dafs er uns über das Wie des Causalnexus zwischen Leib und Seele nicht aufklären konnte. In der „hochberühmten" Entelechieenlehre des Aristoteles, weitergebildet besonders von Thomas von Aquin und anderen Philosophen, bei denen angeblich nichts „Nennenswertes und Brauchbares" in dieser Frage zu finden ist, hätte er die Lösung des Problems gefunden: die psychophysischen Phänomene zeigen uns, dafs der Mensch eine, wenn auch zusammengesetzte Substanz ist, deren Eigenschaften teils im Stoffe, teils in der Form ihre Wurzel haben.

Graz. Dr. Anton Michelitsch.

Ern. Dubois Congr. SS. Redemptoris: **De Exemplarismo divino seu Doctrina de trino Ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato.** Romae, Desclée, Lefebvre et soc. 1898.

Die Wahrheit der Worte Eduard v. Hartmanns, „die Scholastik sei ein in sich abgeschlossenes Gedankensystem,"[1] tritt voll und ganz zu Tage, wenn die scholastischen Einzellehren unter gemeinsamen Richt- und Gesichtspunkten gegenseitig geordnet und gruppiert werden. In diesem Sinne ist speciell die Gesamtlehre des hl. Thomas von dem Thomisten Antonius Reginaldus nach ihrer ganzen Gedankentiefe und Gedankenweite dargelegt werden in dem schönen Werke: Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis, ubi totius doctrinae compendium et connexio continetur. In ähnlicher Weise hat der Dominikaner Alexander Piny die philosophischen Theoremata des englischen Lehrers von drei Fundamentalprincipien abgeleitet.

Unter hohen, ungemein idealen Gesichtspunkten will nun der gelehrte Redemptorist P. Dubois die Weltanschauung des englischen Lehrers in einem grofsartig angelegten vierbändigen Kapitalwerke zur lichtvollen perspektivischen Darstellung bringen: „De Exemplarismo divino seu doctrina de trino ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato, in qua fundatur speculativa et practica Encyclopaedia scientiarum, artium et virtutum." Vorerst hat der Verfasser unter dem gleichen Titel einen Auszug aus dem noch ungedruckten „opus majus" veröffentlicht. Die Hauptgedanken dieses kleineren Werkes zu registrieren

[1] Selbstzersetzung des Christentums. 2. Aufl. 1873. S. 75.

und deren Identität mit den thomistischen Lehren zu beleuchten sei Aufgabe der folgenden Erörterungen, welche nicht den Charakter einer Recension, sondern den eines schlichten Referates haben sollen. Der spekulative Zweck des ganzes Werkes ist, den Spuren der Trinität in allen Ordnungen des endlichen, sei es natürlichen oder übernatürlichen, sei es physischen, intellektuellen oder moralischen Seins nachzugehen und die Beziehung zwischen dem göttlichen exemplar und dem geschaffenen exemplatum darzulegen. Der praktische Zweck dieses Werkes ist Darlegung einer menschenmöglichen Nachahmung des exemplar divinum im Reiche des Wahren, Schönen und Guten.

Diese Zweckangabe deutet zum voraus sowohl die Schönheit als auch die Schwierigkeit der zu behandelnden Materie an. Dafs P. Dubois den hl. Thomas, für dessen Leben und Werke die Frage: „Was ist Gott?“[1] die Grundidee bildet, sich zum Geleitsmann wählt, das dürfte uns im voraus schon eine glückliche Lösung aller Schwierigkeiten durch den Autor hoffen lassen. Das vorliegende Buch dürfte infolgedessen als eine glänzende Rechtfertigung des thomistischen Gottesbegriffes und der thomistischen Trinitätslehre zu begrüfsen sein gegenüber modernsten diesbezüglichen Anfeindungen. Um nun die Hauptgedanken des Werkes zu entwickeln, so sind die ersten fünf Kapitel mehr einführender Natur, insofern dieselben den Begriff, die Einteilung, das Objekt und Subjekt, d. h. die Erkenntnisweise des göttlichen Exemplarismus durch das lumen rationis, gratiae ac gloriae klarlegen. Schöne Gedanken enthalten die Auslassungen über die Erhabenheit des Exemplarismus. Wenn auch unter einem neuen Namen, so ist doch dieser Exemplarismus nach seiner subjektiven Seite nichts anderes als die aristotelisch-thomistische Weisheitslehre, die ausgedehnteste Verwirklichung des aristotelisch-thomistischen Axioms: Sapientis est ordinare. Im Kap. VI (p. 39 sqq.) findet sich die dogmatische Grundlage des ganzen Werkes: es ist dies die trinitarische Appropriationslehre.

Die Thätigkeit Gottes nach aufsen gründet in göttlichen Wesensattributen, welche zugleich Princip der trinitarischen Prozessionen als auch Ursache aller Dinge sind. Diese Attribute beziehen sich auf die göttliche Wesenheit, auf den göttlichen Intellekt und den göttlichen Willen. Die Wesenheit ist principium quo remotum, der Intellekt und Wille principium quo proximum jeglicher Thätigkeit Gottes ad intra et ad extra. Infolgedessen manifestieren sich im Kreatürlichen nicht die durch gegenseitige relationes oppositae konstituierten göttlichen Personen, sondern nur der „trinus ordo processionum“ per modum vestigii in allem Sein, per modum imaginis im vernünftigen Sein (S. Th. I qu. 45 a. 7).

Das Kap. VII entwickelt die tiefgehende Lehre des Aquinaten über die Stufen der Gottebenbildlichkeit im Kreatürlichen: vestigium — imago — similitudo (S. Th. I. q. 98).

Der Rechtstitel des Exemplarismus wird im folgenden inhaltreichen Kapitel insofern begründet, als der Exemplarismus als vernünftig und der heiligen Schrift entsprechend, als das ideale Gemeingut aller Denker erscheint. Was die philosophische Tradition anlangt, so folgt, nach Würdigung der trinitarischen Anklänge in den orientalischen Philosophemen, eine einläfslichere Behandlung Platos. Wenn sich auch eine besondere Wirksamkeit des λόγος σπερματικός in der platonischen Philo-

[1] Der hl. Thomas von Aquin von Jansen O. Pr., p. 16. St. Thomas d'Aquin par Didiot, 1894 p. 17.



sophie nicht leugnen läfst, so findet doch P. Dubois, und dies mit Recht, keine Kenntnis der christlichen Trinitätslehre bei dem idealsten der antiken Philosophen. Während bei Plato die Ideal- oder Exemplarursache den Angelpunkt des Systems bildet, tritt beim Stagiriten die Wirkursache so sehr in den Vordergrund, dafs Gott in keiner Weise als causa exemplaris erscheint. Nach einer kurzen Abfertigung der sogenannten neuplatonischen Trinitätslehren folgt eine kurze Darlegung des Exemplarismus der Patristik, welcher, erhoben durch die Übernatur und gereinigt von den Irrtümern Platos und Aristoteles, unvergleichlich erhabener als der Exemplarismus vor Christus uns entgegen tritt. Die Schriften des ungemein spekulativ-mystischen Dionysius Areopagita, für deren Authenticität der Verfasser mit Dr. C. M. Schneider und neuerdings mit Parker[1] eintritt, bringen in herrlichster Weise den christlichen Exemplarismus zum Ausdruck. Indes erst als durch Joannes Damascenus ein System der Glaubenswissenschaft zu Tage trat, konnte dieser Exemplarismus divinus allseitig zur Geltung und endlich in der Scholastik zur Blüte kommen. P. Dubois findet mit Recht in der Summa theologica des hl. Thomas den adäquatesten und idealsten Ausdruck dieses exemplarismus divinus. Es ist ja dem engelgleichen Lehrer so geläufig, alles sub ratione Deitatis zu betrachten. Mit Grund sagt deshalb Joannes a S. Thoma in seiner Isagoge ad D. Thomae Theologiam (Cursus theologicus, ed. Paris. Vivès, tom. I p. 189): „Ipse enim in hac theologiae summa ita admirabili dispositione stravit lapides istos desiderabiles, ut nihil sapientius, nihil congruentius, nihil ordinatius potuerit excogitari . . . omnia venerunt scripta manu Domini ad me, ut intelligerem universa opera exemplaris" (I. Paralip. 28). Ja, der ganze Ideengang und Aufbau der theologischen Summe ist Exemplarismus divinus. „Et sic", sagt derselbe Thomist (l. c. p. 191), „a Deo in se et in essendo per Deum efficientem et finalizantem ad salvantem regreditur ad Deum ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina S. Thomae summa circumgyrat."[2] In seinem gröfseren Werke will P. Dubois auch den göttlichen Exemplarismus an den Quaestiones disputatae und an der Summa contra gentes nachweisen. Warum berücksichtigt der Verfasser das Compendium Theologiae des englischen Lehrers gar nicht? Dieses herrliche opusculum würde der Theorie des Verfassers die besten Dienste thun. Bei der Besprechung des hl. Bonaventura vermifst man ungern die sinngemäfse Auswertung des goldenen Breviloquium und der gedankentiefen Monographie: de reductione artium ad theologiam. Der historische Exkurs über den Exemplarismus divinus endigt mit kurzer Besprechung der Neuscholastik, der neueren Philosophie und der christlichen Mystik.

Nachdem der Verfasser auf historisch-induktivem Wege die Berechtigung des Exemplarismus dargethan, ist er im Kap. IX und X mehr kritisch-polemisch thätig, um dann im Kap. XI und XII seinen Exemplarismus divinus ohne begründete Widerrede exponieren zu können. Im Kap. IX sucht er in der grundlegenden Frage von den göttlichen Ideen den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Indem er hierin die Aufstellung des Suarez und den excessiven Realismus des Scotus und

[1] Vgl. dieses Jahrbuch XII, 485 ff. XIII, 82 ff.

[2] Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus II. Bd. S. 473, 474. Berthier, La Somme théologique. Unter den alten Kommentatoren hat der ehrwürdige Seraphin Capponi de Porrecta den hl. Thomas in dieser Weise aufgefafst.



Durandus ablehnt, sind ihm mit dem hl. Thomas die göttlichen Ideen nichts anderes als die göttliche Wesenheit, insofern sie von Gott selbst erkannt wird als nachahmbar durch zu schaffendes nichtgöttliches Sein. Demzufolge gehören die Ideen in erster Linie zur scientia practica Gottes, sind Princip des Hervorbringens der Dinge; in zweiter Linie gehören sie als Principien des spekulativen göttlichen Erkennens des geschaffenen Seins zur scientia speculativa Gottes. Was den Inhalt dieser göttlichen Ideen betrifft, so geht P. Dubois in der Frage über das Verhältnis des praktischen Wissens Gottes zum moralischen Geschehen den von neueren Alphonsianern gezeigten nichtthomistischen Mittelweg und sucht hierfür, wie alle Vertreter irgend welchen Systems in dieser Frage, das Patronat des hl. Thomas zu gewinnen. P. Dubois unterscheidet zwischen natürlichen und übernatürlichen Akten und teilt letztere wieder in leichtere und schwierige. Zu den schwierigen Akten ist Hilfe der gratia efficax ab intrinseco notwendig, welche Gnade unsere Potenzen unfehlbar moraliter bewegt. Diese Akte werden von Gott in seinen Dekreten vorausgesehen. Zu den natürlichen und leichten übernatürlichen Akten, wozu besonders das Bittgebet gehört, ist Hilfe einer gratia fallibiliter ab extrinseco efficax von nöten; derartige Akte werden von Gott in der scientia visionis geschaut; die scientia media ist überflüssig (p. 94). P. Dubois schreibt p. 192: „Unde ad hanc electionem nullo modo requiritur specialis motio physica ex parte Dei, sicut contendunt recentiores Thomistae praeter mentem sui Magistri." Dieselbe Ansicht wie P. Dubois hat in neuester Zeit sein Ordensgenosse P. Herrmann in seinen Institutiones theologiae dogmaticae vorgetragen (Romae, Cuggiani, tom. II. 427, 443 sqq., 466 sqq.).

Diese neue Doktrin ist ein Amalgam von gemäfsigtem Augustianismus und Molinismus, verbunden mit praktisch-ascetischer Betonung der Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Bittgebetes. Des H. Verfassers Vereinbarungsversuch seiner Doktrin mit der Lehre des Aquinaten (p. 305) dürfte als keineswegs einwurfsfrei sich darstellen. Die vom H. Autor angezogenen wenigen Texte aus der theologischen Summe dürften seine Ansicht wenig stützen, zumal er die ihm entgegenstehenden unzähligen Thomastexte mit Schweigen übergeht. Von der klassischen durch Didacus Alvarez, Lemos, Massoulié u. a. lichtvoll erklärten die praemotio physica selbst nach dem Zeugnis des Toletus (Enarr. in I q. 8 a. 1) ausdrücklich lehrenden Stelle q. III de pot. a. 7 ad 7 findet sich im ganzen Werke keine Erwähnung. Die physische Prädetermination des liberum arbitrium findet sich ausdrücklich gelehrt: S. Th. I q. 83 a. 1 ad 2 u. 3; De malo qu. 3 a. 2 ad 4 m.; Compend. theol. cap. 129; S. c. gent. IV cap. 41; S. c. G. III cap. 80 sqq.; De verit. q. 24 a. 1 ad. 5; Ibid. q. 22 a. 8 u. 9; cfr. in Metaph. l. VI lect. 3. u. a. O. Die Lehre von der praemotio physica ist eben, wie auch Toletus bemerkt (in I q. 14 a. 13), ein integrierender Bestandteil der Gesamtlehre des hl. Thomas von Aquino. Der auch im Werke des P. Dubois aufgewärmte Vorwurf, die Thomisten lehren die praemotio physica „praeter mentem sui Magistri," hat durch P. Dummermuth die eingehendste wissenschaftliche Widerlegung gefunden: S. Thomas et doctrina Praemotionis physicae, Paris. 1886 p. 499 sqq. Überhaupt verweisen wir in diesen Fragen auf die beiden Werke von P. Dummermuth, auf Feldners Schrift über die Willensfreiheit, auf die Schrift des P. Jeiler: S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali, und auf die in diesen Werken citierte ältere Litteratur. Dafs die praemotio physica allein in den Konnex der thomistischen Lehren sich einfügt, ergibt sich indirekt auch aus dem Eindruck des Unklaren

und Dunklen, den des P. Dubois Ausführung über die Ordnung der causae secundae zur causa prima (p. 156) macht. Die Metaphysik der Ursachen, einer der schönsten Punkte im System des Aquinaten, ist eben nur unter Annahme und Festhaltung der praemotio physica klar und konsequent.

Wenn also P. Dubois in dieser Frage nicht die Wege der Thomisten geht, so denkt er doch hinwiederum über den Charakter der göttlichen Ideen als causae ganz thomistisch.

Das Kap. X ist wie das vorhergehende vorwiegend kritisch-polemischer Natur. Es werden die Irrtümer über den Exemplarismus gründlich beleuchtet und hierdurch ein von Überschwenglichkeit und metaphysischen wie theologischen Irrungen freier Exemplarismus als daseinsberechtigt dargethan. In der bekannten Kontroverse über die Erklärung der göttlichen Ideen bei Plato geht P. Dubois den Mittelweg zwischen einerseits der Annahme eines Logotheismus bei Plato und anderseits der den Plato in korrekt-christlichem Sinne erklärenden Ansicht eines Bossuet und Thomassin. Plato lehrt nach P. Dubois einen mundus exemplaris extra intellectum divinum. Aufserdem finden der absolute Optimismus, der Ontologismus, einzelne irrige Ansichten des Raymundus Lullus und Heinrich von Gent kurze Besprechung.

Nunmehr geht P. Dubois an die Darstellung des ordo trinus universalis, wie ihn der wahre Exemplarismus lehrt. Mit dem hl. Thomas fixiert er vorerst den Begriff und die Haupteinteilungen dieses ordo, wobei mit besonderer Klarheit der Begriff und das Sein des Übernatürlichen entwickelt wird. Besonders scharf ist die centrale Stellung Christi als Mittelglied zwischen dem ordo trinus exemplaris und dem ordo exemplatus gezeichnet.

Das ausgedehnte Kap. XII bildet die Substanz des ganzen Werkes. Die Bedingungen und Eigenschaften des ordo trinus werden erhärtet, besonders die Schönheit des ordo trinus exemplaris, exemplatus und des ordo trinus unionis hypostaticae gezeigt. Nun folgt der conspectus trini ordinis universalis. Zuerst wird der trinus ordo universalis in Gott erforscht: die Dreiordnung der göttlichen Personen, die Dreiordnung der göttlichen Kausalität finden eine präcise, ungemein lichtvolle Darlegung. Im göttlichen Thun nach aufsen läfst sich eine weitere Dreiordnung aufzeigen: in ordine intentionis: idea — lex aeterna — praedestinatio (letztere in drei Stufen: vocatio, justificatio, glorificatio); in ordine executionis: creatio, gubernatio, consummatio.

Der trinus ordo exemplatus wird zunächst nach seiner natürlichen Vollkommenheit betrachtet in linea essendi et operandi und überall der trinarische Gesichtspunkt wahrgenommen. In diesem Sinne kommen zunächst die Wesenskonstitutive der drei durch den Gesichtspunkt der Geistigkeit, bezw. Nichtgeistigkeit gegebenen Substanzhauptarten in metaphysisch sehr anregungsvoller Form zur Sprache. In der Kontroverse über die Distinktion von Essenz und Existenz ist P. Dubois Thomist. Erkenntnistheoretisches Interesse beanspruchen des Verfassers Ausführungen über den intellectualis ordo naturalis und die dabei zwangslos gefundene Freiheit.

Was den trinus ordo exemplatus secundum perfectionem gratiae anlangt, so findet P. Dubois einen trinus ordo gratiae im Gerechten, im Sünder als freiem Subjekt des Rechtfertigungsprozesses, er findet eine Dreiordnung im System der gratiae gratis datae und ähnlich sogar bei der Materie, insofern diese in den Dienst der Übernatur erhoben wird. Den status gloriae betreffend weist er sowohl in der gloria essentialis et

accidentalis als auch in der glorificatio beatorum sein Dreiheitsprincip als zu Recht bestehend nach und belegt dies mit reichen Thomasstellen. Den Schlufs dieses Kapitels bildet die sinnreiche Darstellung des trinus ordo in der Person Christi und im mystischen Leibe Christi, der Kirche, welche als ecclesia triumphans, patiens, militans und letztere wieder als patriarchalis, mosaica und christiana betrachtet wird. Wie der ehrwürdige Lessius in der Einleitung zu seinem gedankentiefen Werke über die göttlichen Vollkommenheiten der spekulativen Theologie den gröfsten praktischen Nutzen zuspricht, so betont auch P. Dubois in den letzten Abschnitten seines Werkes die praktische Seite des göttlichen Exemplarismus. Dieser ist ja Weisheit, und die Weisheit hat nach der Lehre des hl. Thomas auch ihre praktische Seite.

Der Exemplarismus die Grundlage einer tiefen Wissenschaftslehre — Ordnung im Reiche des Wahren —; der Exemplarismus die Basis einer wahren Ästhetik und christlichen Kunst — Ordnung im Reiche des Schönen —; der Exemplarismus als die Voraussetzung sittlicher Höhe im Privat- und öffentlichen Leben — Ordnung im Reiche des Guten —: das sind die drei grofsen Thesen der letzten Kapitel, das ist der praktische Zweck des ganzen Werkes.

Die in unseren Tagen wegen zu grofser Anhäufung wissenschaftlichen Einzelnmaterials notwendige encyklopädische Ordnung und Formung der Wissenschaften ist durch die ordnende sapientia der Weltanschauung des Exemplarismus ermöglicht und unschwer zu verwirklichen. Analytisch vorgehend scheidet P. Dubois das Wissensgebiet aus in die scientia videndorum, welche die exakten und spekulativ-philosophischen Disciplinen in sich befafst, ferner in die scientia credendorum mit Geschichte, Dogmatik und Theologie der Geschichte als Unterabteilung; endlich in die scientia agendorum, wozu Ethik und Naturrecht und praktisches Recht, Moraltheologie und Kirchenrecht ressortieren. Wenn auch diese Einteilung den trinarischen Lieblingsgedanken des Autors sattsam hervorkehrt, so ist doch die vom hl. Thomas aus den Graden der Abstraktion hergenommene Einteilung ungleich tiefer, logischer und wissenschaftlicher. Besonders in seinem Kommentar zu Boethius de Trinitate qu. 5, ferner an vielen Stellen seiner Kommentare zur Aristotelischen Metaphysik und Ethik und den logischen Schriften des Stagiriten hat der englische Lehrer die tiefsten Gesichtspunkte zu einer vollendeten Wissenschaftslehre gegeben.[1] Um eine wissenschaftliche Encyklopädie ins Dasein zu setzen, mufs nach P. Dubois das Hauptübel der modernen Forschung, nämlich die Emancipation der natürlichen Wissenschaften von der Hegemonie der Metaphysik und die hierdurch erzeugte Autonomie und Revolution im Wissensreiche entfernt werden. Weiterhin ist sachgemäfse

[1] Zur thomistischen Wissenschaftslehre vgl. Zigliara, Summa philosophica [8] I, 295. Commer, Logik 1897. S. 276—327. System der Philosophie 1873, I. Abt. S. 5—24; IV. Abt. 6 ff. Die philosophische Wissenschaft 1882 passim. Roselli, Summa philos. 1783 I, 586 sqq. Liberatore, Institut philos. 1889 I, 216. Goudin, Philosophia 1886 tom. IV, 284. Reginaldus, Doctrinae S. Thomae Aq. Tria Principia, ed. Paris. 1878 I, nr. 566—629. Schiffini, Principia philosophica p. 342 sqq. Joannes a S. Thoma, Cursus philos. tom. I Logic. P. II. qu. 26. Willmann, Geschichte des Idealismus II, 401 ff. Gonzalez, Historia de la Filosofia, Madrid 1878, II, 199 sq. Brin-Jarges Philosophia scholastica [4] I, 260. Storz, Handbuch der Wissenschaftslehre 1886.



Verbindung der positiven und spekulativen Theologie anzustreben, Subalternation der Erfahrungswissenschaften unter der Metaphysik und letzterer unter die Dogmatik durchzuführen. Weitere Mittel sind: Studium der Philosophie des hl. Thomas und von Seite des Mannes der Wissenschaft ein geordnetes, ernstes, vorurteilsfreies (sinceritas) Wahrheitsstreben, Einschlagen des goldenen Mittelweges in Kontroversfragen (nach P. Dubois ist hier des hl. Alphons Gnaden- und Moralsystem vorbildlich), Gebrauch der lateinischen Sprache und der syllogistischen Form, endlich Verbindung von Gebet und sittlicher Heiligkeit mit dem Studium.

Der Verfasser hat eine hohe Auffassung von der Aufgabe der Kunst, und er findet diese Auffassung begründet in der Analogie mit dem göttlichen Künstler und in der Beziehung der schönen Künste zum Verbum incarnatum. In der Einteilung der schönen Künste mufs wiederum der Dreiheitsgedanke das fundamentum divisionis abgeben. Der göttliche Exemplarismus vervollkommnet die schönen Künste durch Regelung des gustus aestheticus, durch Vermittlung eines tieferen Symbolismus, durch Sicherstellung vor allen historischen Formen der Abartung: Realismus, Sensualismus, Naturalismus, excessivem Mysticismus, übermäfsigem Klassicismus und Archaismus. Schöne Ausführungen bietet P. Dubois über die Vervollkommnung und Erlösung der Künste durch Christus. Bei Besprechung und Erlösung der Künste findet er in den auch von St. Thomas öfters berührten Drei-Linienformen — linea recta, circularis, curva — seinen trinarischen Lieblingsgedanken wieder. Es schliefst dieser Abschnitt über das Schöne mit einer Befürwortung des liturgischen Choralgesanges und mit der Bemerkung, dafs die schönen Künste das Binde- und Mittelglied zwischen der Wissenschaft als ihrem Ausgangspunkte und der Tugend als ihrem Ziel- und Ruhepunkte bilden.

Das letzte Kapitel ist eine kurz und übersichtlich gefafste Darstellung der thomistischen Ascetik und Mystik, woran sich eine schöne Ausführung über das kirchliche Ordenswesen, über Staat und Familie und über die Kirche ganz harmonisch fügt. Allenthalben ist auch hier der trinarische Gesichtspunkt hervorgekehrt. Das Werk schliefst mit einer Widerlegung allenfallsiger Einreden und mit einer Übersicht über den reichen Inhalt seines gröfseren Werkes über den Exemplarismus, dessen Erscheinen wohl jeder Leser des kleineren Werkes mit Spannung erwartet. Beigelegte Tafeln führen graphisch-chromatisch den ganzen Inhalt des Werkes dem Leser noch einmal in grofsen Zügen vor die Augen und vor die Seele. Die Latinität des ganzen Werkes ist eine fliefsende und reine, einzelne Wiederholungen liefsen sich wohl wegen des Stoffes nicht vermeiden. Die Ausstattung ist eine reiche und geschmackvolle.

Mit einem Worte: das ganze Werk ist eine systematisch-perspektivische Darstellung des wahren Idealismus, dessen Bruchstücke bei den einzelnen Denkern und dessen Wachstum und Entwicklung Otto Willmann in seiner Geschichte des Idealismus in so herrlicher Weise aufgezeigt hat. Es ist dieses Werk des P. Dubois eine Empfehlung der unverwelklichen Schriften des hl. Thomas, von dem Morgott sagt: „Die Denkresultate der ihm vorangegangenen Jahrhunderte sind vor ihm versammelt, und die der künftigen liegen keimhaft in ihm . . . keine der grofsen Fragen ist ihm unbekannt; jede löst er und die meisten in unübertroffener Weise. Was das vorchristliche Altertum im eifrigen Streben an Wahrheit errungen, das nimmt er als Eigentum der Kirche zurück . . .; und was die grofsen Denker der Patristik, Augustin voran, geleistet, das ist als unzertrennbares Fideikommifs der kirchlichen Wissenschaft in seine

Summe eingegangen."[1] Des Verfassers Pietät gegen S. Thomas und seine Lehre ist erfreulich. Nur seine Thomasexegese in Sachen der aktuellen Gnade u. s. w. wird den H. Autor nicht mit P. Bañez von sich reden lassen: „Etiam in levioribus quaestionibus nec latum quidem unguem a Sti Doctoris doctrina discessi."

Kipfenberg (Bayern). Martin Grabmann.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 135, 4—6. 1898. *De la Barre:* Points de départ scientifiques et connexions logiques en physique et en méthaphysique. *Domet de Vorges:* Les certitudes de l'expérience. *Farges:* L'évolution et les évolutions; l'origine de l'homme. *Huit:* Le Platonisme en France pendant la Renaissance. *Denis:* Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme. *Fénart:* La critique kantienne de toute morale matérielle. *Carra de Vaux:* Le syllogisme. *Bos:* La destinée morale: le problème actuel de l'action. *Binet:* La morale de Descartes; les premiers essais et les solutions provisoires. *Piat:* La vie de l'esprit. *Griveau:* Esthétique nouvelle des figures; l'orientation, la proportion, le nombre des parties. *Ackermann:* La physique de Descartes et la physique moderne. **Divus Thomas.** 6, 25—26. 1897. *Vespignani:* In liberalismum universum doctore angelico duce et pontifice summo Leone XIII trutina. *Del Prado:* De veritate fundamentali philosophiae christianae. *P. C. M.:* Propaedeutica ad evangelium. *Syndicus:* Kantiana. *Surbled:* Cerebrologia juxta recentiorum inventa et hypotheses. **Revue de métaphysique et de morale.** 6, 2. 1898. *Lagneau:* Fragments. *Jacob:* La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui. *Tarde:* Les lois sociales. *Noël:* La philosophie de Lachelier. **Revue Néo-Scolastique.** 5, 1. 1898. *Mercier:* La philosophie de Herbert Spencer. *Descamps:* La science de l'ordre. *De Lantsheere:* L'évolution moderne du droit naturel. *Thiéry:* Was soll Wundt für uns sein? *De Wulf:* Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale. **Revue Thomiste** 6, 1. 1898. *Froget:* De l'habitation du s. Esprit dans les âmes justes. *Mielle:* La matière première et l'étendue. *Pègues:* Le Christ des premiers chrétiens d'après Harnack. *Schwalm:* Individualisme et solidarité. **Rivista internazionale.** 18, 3. 1898. *Marrucchi:* La concezione materialistica della storia e l'idea del diritto. *Rossignoli:* La libertà politica. **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik.** 5, 1—2. 1898. *Flügel:* Idealismus und Materialismus der Geschichte. *Tümpel:* Über die Versuche, geistige Ermüdung durch mechanische Messungen zu untersuchen. **Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik.** 111, 2. 1898. *Falkenberg:* Aus Lotzes Briefen an Fechner. *Stock:* Psychologische und erkenntnis-theoretische Begründung der Ethik. *Busse:* Jahresbericht über die anglo-amerikanische Litteratur 1893/94. *Vorländer:* Sören Kierkegaard und sein „Angriff auf die Christenheit." *Döring:* Ein Wort pro domo in Bezug auf H. Diels „Parmenides' Lehrgedicht." *Campbell:* Über die Stelle des Sophistes, Politicus und Philebus in der Reihenfolge der platonischen Dialoge, übersetzt von Mekler. *Nagel:* Über den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben.

---

[1] Morgott, Geist und Natur im Menschen S. 3 u. 4.



NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Jnsulis. — *Litt. Rundsch.* 24 *Schütz.*

Gihr: Die hl. Sakramente der kathol. Kirche. — *Litt. Rundsch.* 24 *Jeiler.*

Harrison: Das transcendentale Weltenall. — *Öst. Litt.* 7 *Kralik.*

Hecker: Schopenhauer und die indische Philosophie. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Rubinstein.*

Koch: Das Bewufstsein der Transcendenz. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Elsenhans.*

Land: Arnold Geulincx und seine Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Adickes.*

Larsen: Die Naturwissenschaft in ihrem Schuldverhältnis zum Christentum. — *Litt. Rundsch.* 24 *Schanz.*

Löwenthal: System und Geschichte des Naturalismus. — *Öst. Litt.* 7 *Commer.*

Ludewig: Die Substanztheorie bei Cartesius. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Stock.*

Mausbach: Christentum und Weltmoral. — *Litt. Rundsch.* 24 *Keppler.*

Michelitsch: Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. — *Litt. Rundsch.* 24 *Kaufmann.*

Nossig: Über die bestimmte Ursache des Philosophierens. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Lülmann.*

Otten: Apologie des göttlichen Selbstbewufstseins. — *Litt. Rundsch.* 24 *Stölzle.*

Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Marbe.*

De San: Tractatus de Deo uno. — *Litt. Rundsch.* 24 *Dörholt.*

Schuchter: Empirische Psychologie. — *Öst. Litt.* 7 *Willmann,*

Stöhr: Die Vieldeutigkeit des Urteils. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Groos.*

Tiedemann's Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern, herausgegeben von Ufer. — *Öst. Litt.* 7 *Toischer.*

Tuch: Lotzes Stellung zum Occasionalismus. — *Öst. Litt.* 7 *Mr.*

Wasmann: Vergleichende Studien über die Seelenleben der Tiere. *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Flügel.*

Werner: Die Stellung des Menschen in der beseelten Schöpfung und seine Sprache. — *Z. f. Philos.u. ph. Kr.* 111 *Pfennigsdorf.*

Willmann: Geschichte des Idealismus 3. B. Neuzeit.[1] — *Öst. Litt.* 7 *Kralik.*

Wilmers: De religione revelata libri quinque. — *Litt. Rundsch.* 24 *Dörholt.*

Wiener: Die Freiheit des Willens. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Stock.*

Zehnder: Mechanik des Weltalls. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Redlich.*

Zöller: Die Entwicklung des Menschen und der Menschheit. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 111 *Elsenhans.*

[1] Vgl. oben S. 112.

DIE ANGEBLICHE KRISE DER APOLOGETIK.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Man spricht von einer Krise in Krankheitsfällen, wenn eine Wendung eingetreten ist, die entweder zur Genesung oder zur Auflösung führt. Befindet sich die Apologetik, die wissenschaftliche Verteidigung des Christentums, der Religion in einer solchen Lage? Ist sie krank, bedarf sie der Genesung oder ist sie unrettbar dem Untergang verfallen? Man behauptet, dafs sie den modernen Bedürfnissen gegenüber nicht mehr in der überlieferten Weise fortgeführt werden könne, dafs sie einer principiellen Erneuerung bedürfe. Sie sei auch — Gott sei Dank — einer solchen fähig. Man bietet uns das Heilmittel, die einen in einem neuen Gottesbegriff, in dem Gedanken der Selbstursächlichkeit, einer Idee, die dem Geiste das volle Bewufstsein seiner Würde, seiner erhabenen Bestimmung wiedergebe und unfehlbar jeden hohen, strebenden Sinn dem Christentum zuführen werde, die anderen in einer immanenten Methode, die, von allen Abstraktionen sich abwendend, in das volle Menschenleben, unmittelbar in die „Aktion" eingreife, um aus ihr die Notwendigkeit einer höheren, übernatürlichen Hilfe, wie sie allein die Religion, das Christentum biete, darzuthun. In diesem Sinne dringen lebhafte Stimmen von jenseits des Rheins herüber, die nicht verfehlten, auch diesseits, in Würzburg, in Tübingen ein sympathisches Echo zu wecken.

Jene Stimmen haben indessen einen dem deutschen Ohre nicht unbekannten Klang, wie wir uns leicht überzeugen, indem wir einen sachkundigen Zeugen vernehmen. Die französische Jugend, berichtet man uns,[2] hat kein Verständnis für die frühere Methode. Sie ist irre geworden an der Objektivität der Principien. Das Dasein Gottes ist für sie nicht Sache des Beweises. Man glaubt an Gott oder man glaubt nicht. Es müssen also andere Wege der Apologetik eingeschlagen, eine andere Vermittlung gefunden werden. Dahin zielt die religiöse und wissen-

---

[1] Vgl. Dr. P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Regensburg 1897. Revue Thomiste V. Ann. N. 1. „L'Apologétique contemporaine doit-elle adopter une methode nouvelle?" (P. Schwalm). Paris 1897.

[2] Revue Thomiste l. c. p. 62 ff.

schaftliche Bewegung. Denn allerdings kann der Glaube nur durch die Vernunft in den Menschen gelangen. Es mufs also Übergänge geben. Diese sind nicht für alle Zeiten dieselben. Der Apologet mufs vielmehr wie das Zeitbedürfnis so auch die Zeitströmung berücksichtigen und die Geister da, wo er sie findet, ergreifen. Diese aber drängen sich zahlreich auf dem Wege einer neuen Apologetik, mehr oder minder auf dem des Kantianismus.

Also unser „grofse" Kant, zu dem ja auch wir „zurückkehren" sollen, ist es, der durch seinen mächtigen Einflufs selbst dem Christentum ergebene Geister in unserem Nachbarlande in neue apologetische Bahnen zwingt. Die fable convenue, dafs der Königsberger Philosoph ein für allemal die alte Metaphysik gestürzt, die Unhaltbarkeit der Beweise für Gottes Dasein erwiesen und den Willen in den Primat über den Verstand endgültig eingesetzt, den scholastischen Ontologismus, Objektivismus und Intellektualismus durch seinen Psychologismus, Subjektivismus und Voluntarismus überwunden habe: diese fable convenue, die bei uns die Sperlinge auf dem Dache pfeifen und unter deren Tyrannei wir geistig erdrückt zu werden drohen, scheint demnach immer weitere Kreise zu ergreifen. Um so notwendiger erscheint es, sich dagegen zu erheben und die Vernunft und Wissenschaft in ihre alten Rechte wieder einzusetzen.

Die neue Apologetik führt sich ein als ein Heilmittel gegen „Naturalismus und Spiritualismus", d. h. genauer gegen den in Materialismus endigenden Empirismus und den in logischen Pantheismus auslaufenden intellektualistischen Idealismus. Nun liegt die Frage nahe, ob eine Apologie, welche sich auf den Boden der Kantschen Kritik stellt, ihre Absicht besser, wenn überhaupt, erreiche, als eine auf „ontologischer" und intellektualistischer, kurz scholastischer Basis aufgebaute Apologetik. Es bedarf kaum einer näheren Begründung, wenn wir behaupten, dafs die Keime jener Irrtümer in der Kantschen Philosophie mit hinreichender Schärfe ausgeprägt sind. In dem Apriorismus Kants oder in der Annahme, dafs die Intellegibilität der Dinge ihren Ursprung der Aktivität des menschlichen Geistes verdanke, dafs dieser es sei, der durch sein den Erfahrungsstoff durchflechtendes Netz von Formen a priori die Welt zu einer wissenschaftlich erkennbaren gestalte, in dieser Annahme, wozu sich die Autonomie der praktischen Vernunft gesellt, liegt der Keim des durch Fichte und seine Nachfolger ausgebildeten einseitigen Spiritualismus. Andererseits aber enthält die Auffassung jener aprioristischen Elemente des menschlichen Erkennens als leerer Formen, die, um zu realer, wirklicher Erkenntnis zu werden, der Füllung durch den Erfahrungsstoff

bedürfen, den Keim eines ebenso extremen Empirismus, den aus den Kantschen Prämissen der Neukantianismus und Positivismus zu entfalten sich angelegen sein liefsen. So gab also auch thatsächlich das Kantsche System den Anstofs zu den genannten beiden Irrtümern, und mufste sich zu dem einen oder andern mit Notwendigkeit ausbilden, weil getrieben durch den dem Systeme immanenten Widerspruch eines Geistwesens, das durch sein praktisches Pflichtbewufstsein und seinen selbstgesetzgeberischen Beruf einer intellegiblen Welt angehört, dagegen aber nach seiner theoretischen Seite als erkennendes Princip ganz und gar auf das Sinnengebiet eingeschränkt sein soll.

Sollte dieser Widerspruch der Kantschen Philosophie eine Auflösung finden, ohne eine Umbildung des Systems in den einen oder andern jener entgegengesetzten Irrtümer des „Spiritualismus" und „Empirismus", so mufsten unter Festhaltung der beiden Wahrheitsmomente derselben, nämlich des wesentlichen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand, sowie der Charakterbestimmung des wissenschaftlichen Erkennens als eines notwendigen und allgemeinen, Verstand und Sinnlichkeit in ihr richtiges Verhältnis gesetzt, die Fähigkeit des Verstandes, durch Denken zu erkennen, also die reale Bedeutung desselben anerkannt und damit der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufgehoben werden. Diese Umbildung konnte sich nicht ohne eine von der Kant allein bekannten Lockeschen wesentlich verschiedene Theorie der Abstraktion vollziehen: eine Theorie, die freilich über Descartes und die gesamte neuere Philosophie hinaus bis zur verpönten Scholastik hätte führen müssen.

Aber gerade gegen sie richten sich die Bedenken, welche zu Gunsten einer neuen Apologetik erhoben werden. Darum vernehmen wir!

Die erste Schwierigkeit findet man darin, dafs der Glaube als eine göttliche Gnadengabe nicht die notwendige Schlufsfolge aus einem demonstrativen Räsonnement sein kann; gleichwohl soll die Vernunft zum Glauben führen, zu dem sie doch keine Brücke schlagen kann. Ist der Schlufs nicht konkludent, wie kann man vernünftigerweise glauben; ist er es, wo bleibt das Übernatürliche?

Diese Antinomie soll auf scholastischem Standpunkt nicht lösbar sein. Nach scholastischer Lehre bestehe zwischen Wissen und Glauben ein unvereinbarer Gegensatz; dieser schliefse die Evidenz aus; jenes schliefse sie ein. Die scholastische Metaphysik erhebe den Anspruch, strenge Wissenschaft zu sein; dieser

Anspruch müsse aufgegeben werden und sei bereits fast allgemein aufgegeben. Der Positivismus leugne die Metaphysik; der naturwissenschaftliche Monismus aber verzichte entweder auf die Erkenntnis des „Innern“ der Dinge völlig und begnüge sich mit einer mechanischen Erklärung der Erscheinungen, oder aber er gestalte sich psychisch-mechanisch und bestimme das Innere der Dinge nach der inneren Erfahrung des Menschen[1] und lasse Metaphysik nur als monistische Ergänzung der mechanischen Theorie zu. Was über die Erfahrung hinausliegt, kann also nach moderner Auffassung nicht Gegenstand des Wissens, immerhin aber eines natürlichen Glaubens sein, und von einem solchen Glauben, mag man ihn nun als Gefühls- oder Willensglauben bezeichnen oder ihn Vernunftglauben nennen, läfst sich zum übernatürlichen Glauben leichter eine Brücke schlagen, als von der evidenten Vernunfteinsicht der Scholastik.

Diese Argumentation ist nicht neu. Schon Kuhn empfahl seinen „Vernunftglauben“ damit, dafs sich an ihn der positive, christliche Glaube leichter und besser anschliefse, als an die praeambula fidei der Scholastik.

Was haben wir hierauf von unserem Standpunkt zu erwidern?

Zunächst sind die Begriffe von Wissenschaft und Glauben, die wie vieles andere durch das Verschulden der neueren Philosophie vielfach ins Schwanken geraten sind, genau zu bestimmen.[2] Der Akt des Wissens und der Akt des Glaubens haben das gemeinsam, dafs sie Urteilsakte sind. Im Urteil aber liegt ein Erkennen des Seins. Wissen und Glauben enthalten somit eine Beziehung auf reelles Sein und nicht blofs ein Gedankenphänomen oder den blofs logischen Zusammenhang der Vorstellungen. Daher das unmittelbar einleuchtende Axiom: Das Intellegible oder der Gegenstand des Intellekts ist das S e i n. Wer dies leugnen wollte, würde im Akte des Leugnens sich selbst widersprechen, indem er in demselben Atem über ein Nichtsein urteilt, in welchem er die Möglichkeit eines Urteils über Sein und Nichtsein leugnet. Da dies von jedem Urteil gilt, und ein solches sowohl im Wissens- als auch im Glaubensakte enthalten ist, so liegt in beiden ein Erkennen irgend eines objektiven Verhältnisses zum Sein oder Nichtsein.

Der Unterschied von Glauben und Wissen besteht darin, dafs dieses von evidenten Principien demonstrativ zu einer Wahrheit

[1] Schanz a. a. O. S. 21 ff.

[2] Vgl. Revue Thomiste. Nov. 1897 p. 627 ff. Schwalm, La Croyance naturelle et la Science.



fortschreitet, der Glaube aber der Evidenz entbehrt und sie durch ein Gebot des von einem Interesse an der Wahrheit des zu Glaubenden geleiteten Willens ersetzt.

Sobald nämlich der zu erkennende Gegenstand der (mittelbaren wie unmittelbaren) Evidenz ermangelt, ist ein vierfaches Verhalten des Intellektes möglich: Zweifel, Mutmafsung, Meinung und Glaube. Die ersten drei Arten entbehren der Gewifsheit, die jedoch dem Glauben zukommt, jedoch so, dafs er sie nicht aus der Kraft und dem Lichte des der Erkenntnis vorliegenden Objektes schöpft, sondern aus dem Willen, der dem Verstand das zweifellose Halten an dem Erkenntnisobjekte gebietet. Wie nun? Ist ein solches „Halten“ nicht vernunftwidrig? Nein, denn das Gebot des Willens beruht beim wirklichen Glauben (das nicht ein blofses Meinen ist) auf einer Erkenntnis des Verstandes, nämlich der Glaubwürdigkeit, so dafs also im Glaubensakt sowohl Evidenz als auch Nichtevidenz sich findet, nämlich Evidenz der Glaubwürdigkeit und Nichtevidenz des Objekts. So glauben wir an die einstmalige Existenz Cäsars, d. h. wir halten diese Thatsache zweifellos für wahr, obgleich wir sie weder mittels der Sinne noch durch Vernunftgründe erkennen, weil sie in der glaubwürdigsten Weise, die jeden vernünftigen Zweifel ausschliefst, bezeugt ist, und weil wir das lebhafteste Interesse daran haben, uns nicht durch unvernünftige Zweifelsucht ein ganzes wertvolles Gebiet — das der geschichtlichen Wahrheiten — zu verschliefsen. Der Wille, von dem Gute des Fürwahrhaltens angezogen, stellt Inevidentes als des Fürwahrhaltens würdig der Intelligenz vor. Der Akt des Glaubens ist also ein Akt des zweifellosen Fürwahrhaltens einer für uns inevidenten, aber äufserlich durch ein Zeugnis oder ein Zeichen beglaubigten Wahrheit.[1] Im übernatürlichen Glauben ist es das Interesse der Seligkeit, das unter dem bewegenden Einflufs der Gnade im Willen den Glaubensaffekt erzeugt; den Glaubensakt selbst aber vollzieht der Verstand, auch seinerseits stehend unter dem Einflufs der Gnade, indirekt aber durch die Gründe der Glaubwürdigkeit vor seinem eigenen Forum gerechtfertigt.

Wir haben bisher vom Glauben im strengen Sinne des Wortes geredet. In einem weiteren Sinne aber nennt man Glauben auch das Fürwahrhalten von Sätzen, für die so triftige Gründe sprechen, dafs man auf ihre volle Bewahrheitung hoffen darf, also z. B. von Hypothesen, die mit den ausgemachten Wahrheiten einer Wissenschaft im Einklang stehen und deren spätere Erhebung zur

[1] Revue Thom. l. c. p. 685.



Gewifsheit mit Grund erwartet werden darf. Als eine solche konnte die pythagoreische Theorie (Aristarchs) von der Bewegung der Erde betrachtet werden, bevor man sie streng zu beweisen im stande war.

Das zuletzt Gesagte führt, um die Bedeutung des Glaubens für die Wissenschaft richtig zu würdigen, zur Unterscheidung zwischen der werdenden und der vollendeten Wissenschaft. Der Glaube in dem angedeuteten weiteren und analogischen Sinne ist ein fruchtbares Werkzeug der Wissenschaften, die nicht überall zu den Wesensgründen vorzudringen im stande sind, sondern sich vielfach mit Eigentümlichkeiten (bei Klassifikation, Bestimmung der Arten) und Hypothesen (in der Forschung nach den Ursachen der Erscheinungen) begnügen müssen. Auch in den sog. subalternen Wissenschaften, die ihre Principien in einer höheren, übergeordneten Wissenschaft haben und sie daher voraussetzen, wie z. B. die Akustik in der Arithmetik, die Optik in der Geometrie, behauptet der Glaube ein gewisses Recht, wobei es sich jedoch nicht um ein Verhältnis wie von Schüler und Lehrer, sondern um ein solches von einer Wissenschaft zur andern handelt.

Die subalterne Wissenschaft wäre indes nicht Wissenschaft, wenn auch die ihr übergeordnete, aus der sie ihre Principien entnimmt, diese auf Glauben hin annehmen würde. Es mufs daher eine Wissenschaft der Principien selbst geben und es gibt thatsächlich eine solche, nämlich die Metaphysik, welche ihre eigenen Principien, wenn auch nicht direkt zu beweisen (denn das Beweisverfahren kann nicht ins Unendliche zurückgehen), so doch indirekt zu begründen vermag.

Anstatt nämlich die unsicherste und eine nur nominelle Wissenschaft zu sein, wie der Positivismus deliriert, ist die Metaphysik, die das Sein und die Gründe des Seins zum Objekte hat, die evidenteste aller Wissenschaften; und ebenso die vollendetste; denn sie stellt, wie das Beispiel des Aristoteles und des hl. Thomas — des Fürsten der Metaphysiker — zeigt, die höchsten und wichtigsten Wahrheiten in der Theorie des Werdens als eines Übergangs von der Potenz in den Akt und in dem letzten Grunde desselben, der absoluten Aktualität oder der göttlichen Intelligenz, die sich sowohl als erstes Sein als auch als erste Ursache und höchstes Ziel verhält, die Metaphysik also stellt diese Wahrheiten in einer für alle Zeiten endgültigen Weise fest. Indirekt wird sie durch die hervorragendsten philosophischen Systeme der neueren Zeit selbst, nämlich durch das Kantsche und Hegelsche bestätigt; denn zieht man von diesen den sub-

jektivistischen Faktor ab, so verwandelt sich das Kantsche Begriffs- und Ideensystem ebensowohl als der Hegelsche Prozeſs des begrifflichen Seins und seine Entwicklung zur absoluten Idee in das reale Verhältnis geschaffener Wesen und Intelligenzen zu einer überragenden schöpferischen Intelligenz.[1]

Aus den gegebenen Erklärungen von Glauben und Wissen ziehen wir den Schluſs, daſs sie sich nicht als ausschlieſsende Gegensätze verhalten, daſs vielmehr der Glaube ein Wissen sowohl voraussetzt, als auch auf ein solches hinstrebt. Auf den christlichen, übernatürlichen Glauben angewendet, bedeutet dies, daſs er ein nicht selbst mehr auf Glauben beruhendes Urteil der Glaubwürdigkeit voraussetzt, und daſs er auch seinem Inhalte nach in einem höheren Wissen wurzelt und darauf hin tendiert. Dies höhere, den Glauben subalternierende Wissen ist das ewige Wissen Gottes und die anschauende Erkenntnis der Seligen.

Die angebliche Antinomie löst sich demnach auf scholastischem Standpunkt durch die Unterscheidung der Glaubenserkenntnis von der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit, welch letztere zur ersteren sich nur als Bedingung, nicht aber als Grund, Motiv, Formalobjekt verhält.

Ein weiteres Argument, das gegen den scholastischen Wissenschaftsbegriff und die ihm gemäſse Apologetik eingewendet wird, ist aus der Erwägung entnommen, daſs das Wissen Allgemeines, der Glaube aber Konkretes, Individuelles zum Gegenstande habe.

Hiergegen hat man mit Recht bemerkt, daſs das Merkmal des Konkreten für den christlichen Glauben nichts Specifisches, seinen übernatürlichen Charakter Bezeichnendes ist; dasselbe kommt allem Geschichtlichen zu. Nicht aus dem Grunde sind die Wahrheiten des Christentums der Wissenschaft unzugänglich, weil sie individuelle, den geschichtlichen analoge Wahrheiten sind, sondern weil sie das geheimnisvolle Wesen und die verborgenen Ratschlüsse Gottes betreffen. Der individuelle, in gewissem Sinne geschichtliche Charakter des Dogmas der Menschwerdung z. B. würde an und für sich kein Hindernis wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Denn wenn auch das Geschichtliche als solches nicht formell gewuſst, d. h. aus Principien abgeleitet werden kann, so mag es immerhin zur Illustration moralischer und psychologischer Gesetze dienen, ähnlich wie an einer physikalischen Thatsache, einer Mondsfinsternis z. B. das Wesen einer solchen demonstriert werden kann: woraus indessen keineswegs

[1] Revue Thom. La Croyance etc. p. 642 ff. Ebend. L'Apologét. p. 76 f.



folgt, dafs es eine Wissenschaft der Geschichte gibt. Geschichtliche Ereignisse der natürlichen Ordnung aber sind als solche der Wissenschaft fremd, ohne deshalb, wie die christlichen Dogmen, übernatürlich zu sein. Gleichwohl ist die Wissenschaft diesen Dogmen gegenüber im stande, eine Aufgabe zu erfüllen, indem sie zeigt, dafs sie der Vernunft nicht widersprechen, also vernünftigerweise geglaubt werden können.

Von den Vertretern der „immanenten“ Apologetik wird die traditionelle, scholastische Methode als „Intellektualismus“ bezeichnet. Dieser Intellektualismus leide an einem Mifsverständnis, indem er das religiöse Problem schlecht stelle und schlecht löse.[1] Sätze, wie: der Mensch könne durch Vernunft die Wahrheit des Christentums erkennen, seien wegen ihrer Unbestimmtheit beunruhigend. Der Glaube sei etwas Subjektives, Persönliches, die Wissenschaft aber objektiv und allgemein; die übernatürliche Wahrheit könne nicht aus der natürlichen fliefsen, wie die Eigentümlichkeiten eines geometrischen Begriffs aus einander hervorgehen.[2] Der radikale Fehler der „objektiven“ und „abstrakten“ Apologetik liege darin, dafs man zuerst die beiden Ordnungen als sich ausschliefsend setze, dann aber darauf ausgehe, ihren Begriff verschwinden zu lassen. Die Intellektualisten stellen zuerst das religiöse Problem auf eine künstliche und implicite rationalistische Basis, um es alsdann auf eine Weise zu lösen, die das Objekt des Glaubens und den übernatürlichen Charakter des moralischen Lebens zerstöre.

Wie man sieht, so fehlt es den Vorwürfen gegen die alte Methode nicht an Schärfe. Ein besonders scharfsinniger Vertreter der neuen Methode findet überdies, dafs zwischen den Anhängern der alten Methode in der Gegenwart, den Neuscholastikern, und der alten Scholastik zu Ungunsten der ersteren ein bedeutsamer Unterschied bestehe. „Bei den Aristotelikern (so spricht sich der Tübinger Apologet aus und gibt damit allem Anscheine nach die eigene Ansicht kund[3]) selbst hat sich wieder ein Unterschied[4] herausgebildet. Derselbe hat in einer Unklarheit der Lehre des Aristoteles über die Erkenntnis seinen Grund. Denn einerseits bestreitet er die Möglichkeit eines angeborenen

---

[1] Revue Thom. Schwalm, La Crise de l'Apologétique. Mai 1897 ff. S. 239 ff.

[2] Ebd. S. 244.

[3] Wir reden so, weil es oft schwer scheint, zu entscheiden, ob Dr. Schanz im eigenen Namen oder in dem seiner französischen Quellen spricht.

[4] Nämlich bezüglich der Erkenntnislehre.

Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe stammen aus der Erfahrung, andererseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen, und läfst die Erkenntnisse, die wir im Laufe unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach vom Anfang an in der Seele liegen. Die alte Scholastik trägt dem Rechnung, indem sie den Intellekt mit seinen Allgemeinbegriffen als die erste Quelle der Erkenntnis gelten läfst. Die Kenntnis der von Natur aus bekannten Principien ist uns von Gott mitgegeben, da er selbst der Urheber der Natur ist. Die Neuscholastik stellt sich auf die Seite des Empirismus und sieht im Geist nur eine tabula rasa."

„Gardair, freier Professor an der Sorbonne und beredter Verteidiger des hl. Thomas, ergreift entschieden für die alte Scholastik Partei. Er nimmt für die Erkenntnis des Allgemeinen ein angeborenes Vermögen an, ‚den Reflex eines höheren Gedankens, die Ausstrahlung einer weiteren und mächtigen Intelligenz', ‚eine wirkliche, wenn auch geheimnisvolle Teilnahme an einer Aktivität einer höheren Ordnung'. Die Seele nimmt teil an der Natur der göttlichen Substanz selbst, an ihrer Intellegibilität; sie hat eine Einprägung des göttlichen Lichtes, eine angeborene Kraft, einen geschaffenen Reflex der ewigen Wahrheit erhalten. Der Berichterstatter lobt diese Beurteilung des wahren Thomismus im Gegensatz zu dem nackten Empirismus der Neuscholastiker, für welche das ‚Angeborensein unter jeder Form alle Blitze und Anatheme verdienen würde'. Blondel fordert aber wenigstens die Vermittlung eines Aktes."[1]

Die letztere, an diesen Ort wie hereingeschneite Bemerkung wird uns später verständlich werden. Die behauptete Unklarheit bei Aristoteles aber sowie der angebliche Unterschied zwischen alter und neuer Scholastik sind völlig aus der Luft gegriffen. Es bedarf nur des richtigen Verständnisses der aristotelischen Abstraktionstheorie, um die verschiedenen Bestimmungen seiner Erkenntnislehre in vollem Einklange zu finden. Eingeborene Seelenvermögen — darunter die rein geistigen Potenzen des int. agens und des int. possibilis, sowie des höheren Begehrens — nimmt die neuere Scholastik wie die alte an. Dagegen eingeborene Ideen verwirft die eine wie die andere, und beide schliefsen durch jene Annahme den „nackten" Empirismus und durch diese Verwerfung den aprioristischen Idealismus aus. Ebenso erblicken beide, neue und alte Scholastik, im Intellekt eine gewisse Teilnahme am ewigen göttlichen Lichte, unterscheiden

[1] Schanz a. a. O. S. 188 f.

aber davon die Teilnahme „an der Natur der göttlichen Substanz selbst“; denn diese kommt der Seele keineswegs als angeborne natürliche Ausstattung zu. Das letztere als Lehre des hl. Thomas behaupten, heifst dem englischen Lehrer einen Verstofs gegen das Dogma selbst unterschieben und mit seiner ausdrücklichen Lehre in den schreiendsten Widerspruch treten; denn die Teilnahme an der göttlichen Natur erklärt der englische Lehrer durchweg und entschieden als freie, übernatürliche, ausschliefslich durch Christus vermittelte Gnadengabe Gottes.

Wäre jener Vorwurf begründet, so würde die Neuscholastik selbst unter Aristoteles herabsinken, der sowohl in der Metaphysik als auch in den Büchern von der Seele die Gelegenheit nicht vorübergehen läfst, einzuschärfen, dafs das Seiende und Wahre das Höchstseiende und Höchstwahre zur Ursache hat, und dafs der aus der Potenz in den Akt übergehende Intellekt den ewigen und unveränderlichen, schlechthin aktuellen Intellekt voraussetzt, also doch daran in gewissem Mafse participiert.[1] Jene innigere Verbindung aber, kraft welcher der geschaffene Geist an Gottes Wesen participiert, ist nach der ausdrücklichen Lehre Christi und des Apostels (2. Pet. 1, 4: „Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae“) die Frucht des Erlösungsverdienstes Christi. Indem die immanente Apologetik diese Teilnahme an der göttlichen Natur aus dem subjektiven Bedürfnisse und der natürlichen Anlage abzuleiten sucht, läuft sie Gefahr, die Apologie des Christentums entweder in unbestimmte Ideale oder in einen das Christentum seiner Göttlichkeit entkleidenden Naturalismus auslaufen zu lassen.

Mit Recht wird der erste gegen die Intellektualisten erhobene Anklagepunkt, dafs sie das Natürliche und Übernatürliche ausschliefslich objektiv ins Auge fassen, als ganz unzutreffend zurückgewiesen. Man müsse die thomistische Theorie vom objectum formale, derzufolge das Objekt durchweg mit Rücksicht auf das Subjekt, das Seelenvermögen, bestimmt wird, völlig aufser acht lassen, um einen solchen Vorwurf zu erheben. Dagegen lasse dieser sich retorquieren; denn diejenigen, die dem spekulativen Gedanken jede objektive Tragweite absprechen, lassen in der That beides, Natürliches und Übernatürliches, in der Luft schweben.

Nach dem hl. Thomas gehört der natürlichen Erkenntnis an, was aus den Geschöpfen von Gott erkannt werden kann. Bewegung, Verursachtsein, die Formalprincipien, die Finaltendenz

[1] Metaph. α c. 2. 993 b. 24—30. De An. 3, 5. 430 a. 20—23.

des Guten mit dem System der Zwecke führen den reflektierenden Verstand auf fünffachem Wege zu Gott als der höchsten Kausalität. Ebenso bestimmt ist der Begriff des Übernatürlichen. Was die Kraft der Vernunft schlechthin übersteigt, Gottes verborgenes Wesen, ist das Übernatürliche an sich, das sich in der Offenbarung innerlich in der Gnadenordnung, äufserlich im Wunder manifestiert. Das letztere, das auch als ein Übernatürliches durch Teilnahme und der Analogie nach bestimmt werden kann, ist zwar bis zu einem gewissen Grade natürlich erkennbar, schliefst aber eine necessitas consequentis aus und ist necessitate consequentiae auf den freien göttlichen Ratschlufs zurückzuführen: also keineswegs eine notwendige Folge der natürlichen Ordnung. Damit zerfällt auch der weitere Anklagepunkt, dafs in der scholastischen Theorie das Übernatürliche zu einer logischen Forderung des Natürlichen werde.[1]

Ebensowenig als in notwendigen logischen Zusammenhang (necess. consequentis) wird das Übernatürliche nur neben das Natürliche gesetzt, da es Ausflufs derselben göttlichen Güte ist, wie die natürliche Ordnung. Die eine göttliche Güte wird auf zweifache Weise participiert, in grundlegender Weise durch die geschaffene Natur, zu der sich alsdann die ungeschaffene Natur herabläfst, um sie zu sich selbst emporzuheben und auf eine den geschöpflichen Kräften aus sich unerreichbare Weise zu vervollkommnen: gratia perficit naturam.

Eine eingehende Widerlegung erfahren die angeblichen Antinomieen des „Intellektualismus".[2] Übernatürliches und Natürliches sollen als heterogen gelten und dennoch ein rationelles System bilden und Gegenstand der Wissenschaft sein können: so lautet eine dieser Antinomieen. Die Heterogeneität des Natürlichen und Übernatürlichen (wird erwidert) ist unbestreitbar; denn Gott und die geschaffene Natur kommen in keinem Genus überein, und es ist unmöglich, dafs in der göttlichen Wesenheit einerseits und in dem Wesen des Menschen wie der übrigen Geschöpfe andererseits ein generischer Seinsgrund — identisch gleich hier und dort — sich finde, wie es etwa von verschiedenen Mineralien eine gleiche unorganische Materie gibt. Unmöglich kann man auf ein vermeintliches gemeinsames Genus des übernatürlichen und natürlichen Seins hier die specifische Differenz des mit Potenzialität gemischten Aktes und des Endlichen, dort des reinen Aktes und des Unendlichen pfropfen. Eine solche — theosophische — Ansicht führt unvermeidlich zum Pantheismus.

[1] Rev. Thom. a. a. O. S. 246 ff. [2] A. a. O. S. 254 ff.



Gleichwohl können in einer gewissen Rücksicht Übernatürliches und Natürliches ein vernunftgemäfses System bilden und Gegenstand einer Wissenschaft sein; allerdings nicht das Übernatürliche an sich oder das Wesen Gottes, das als solches in keiner Weise Gegenstand natürlicher Erkenntnis sein kann; wohl aber indirekt und mehr negativ ist eine solche Wissenschaft möglich, sofern wir das Dasein eines höchsten und unbegreiflichen Wesens auf dem Wege der Kausalität erschliefsen und attributiv bestimmen. Über diese natürliche Erkenntnis hinaus besitzen wir durch Offenbarung eine Erkenntnis des Übernatürlichen, das, einmal gegeben, insofern einer rationellen Betrachtung zugänglich ist, als sich der natürlichen Ordnung Analogieen entnehmen lassen, durch die es zwar nicht bewiesen oder begriffen, wohl aber wahrscheinlich gemacht wird.

Ist bezüglich des Übernatürlichen an sich die Heterogeneität zu behaupten, so kann mit Rücksicht auf das Übernatürliche durch Teilnahme — Wunder und Gnade — eine gewisse Homogeneität mit dem Natürlichen zugestanden werden, sofern es der Beobachtung und daher auch einer wissenschaftlichen (aposterioristischen) Betrachtung zugänglich ist; denn es kann in seiner Thatsächlichkeit erkannt und daraus auf Gott als Ursache einer höheren Ordnung geschlossen werden, wie aus den Thatsachen und Erscheinungen der natürlichen Ordnung auf Gott als Schöpfer der Dinge geschlossen wird. Diese aposterioristische Erkenntnis aber erstreckt sich nicht auf das innere Wesen der transcendenten Ursache des Wunders und der Gnade. Die Offenbarung allein lehrt uns dieselbe in dem Wohlgefallen Gottes kennen, der uns frei an seiner eigenen Glückseligkeit teilnehmen läfst. Der in jener Erkenntnis liegende notwendige logische Zusammenhang bestimmt nicht den Akt des Glaubens, sondern nur den wissenschaftlichen Akt unserer Erkenntnis der göttlichen Thatsachen. Dem Glauben bleibt sein eigentümlicher Gegenstand vollkommen gewahrt; denn in Wunder und Gnadenwirken werden die Gegenstände des Glaubens nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Glaubwürdigkeit erkannt, während sie in ihrer Besonderheit nur Gegenstand des Glaubens sein können.

Mit dieser Auffassung ist die Freiheit des Glaubens — das berechtigte Moment des „Voluntarismus" — vollkommen vereinbar. Nach thomistischer Lehre kommt in der Glaubenserkenntnis die Herrschaft dem Willen zu: in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Erst in der Vollendung, wenn alles Dunkel aufhört, tritt der Wille an die zweite Stelle; denn formell liegt die Glückseligkeit in der Anschauung als dem Besitz des höchsten

Gutes; aber auch hier behauptet der Wille sein Recht, da sich die Intensität der Anschauung nach dem Mafse des aus der Liebe quellenden Verdienstes richtet.

Es gibt demnach kein „intellektualistisches" Mifsverständnis bezüglich der Rationalität des Glaubens, als schlösse die letztere die Freiheit des Glaubens aus. Dagegen ist man sehr schlecht gegen das Mifsverständnis des „Fideismus", der Glaube sei ein erzwungener, wenn er auf Gründen der Glaubwürdigkeit beruht, gewaffnet, wenn man den Lehren der theoretischen Vernunft alle objektive Bedeutung abspricht. Alsdann bleibt nur übrig, einen Glaubensakt zu erwecken entweder in Kraft der praktischen Vernunft oder des freiwilligen Handelns auf natürlicher oder übernatürlicher Grundlage: eine gefahrvolle Wendung, durch die man sich dem Einfall oder dem Angriff des Rationalismus preisgibt. Diese Gefahr vermeidet der „Intellektualismus" durch die Unterscheidung der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit von der Glaubenserkenntnis. Infolge jener kann man vernünftigerweise glauben, ohne deshalb, da das Glaubensmotiv ein übernatürliches ist, glauben zu müssen.[1]

Dem scholastischen „Intellektualismus" setzt man im Namen der Theologie selbst den hl. Augustin, die hl. Theresia, den Verfasser der Nachfolge Christi entgegen. Die beste und zeitgemäfseste Apologie sei die aus den erhabenen Wirkungen des Christentums, die den höchsten Aspirationen des menschlichen Herzens entsprechen, entnommene; sie laufe auf den Satz hinaus: Lebe als Christ, um als Mensch zu leben. Diese Verteidigung sei der Fassungskraft einer grofsen Menge angemessen. — Wer zweifelt daran? Wer möchte aber behaupten, dafs diese Methode mit dem Intellektualismus der Scholastik in Widerspruch trete? Was hat sie mit der Kantschen Kritik zu schaffen? Was mit dem modernen Subjektivismus, der modernen „Immanenz"?

Wir werden durch diese Fragen auf die immanente Apologetik, die an die Stelle der hergebrachten treten soll, geführt.

Die Methode der Immanenz,[2] vertreten von Blondel, Fonsegrive u. a., besteht darin, dafs man die philosophische Haltung (attitude) der Schule Kants annimmt und statt sich mit einem Sprung, auf angebliche objektive Principien gestützt, über sich selbst hinauszuschwingen, Ordnung in die eigene Gedankenwelt zu bringen sucht und daran arbeitet, alle Ideen zu organisieren, die man in den verschiedenen Gebieten haben kann, und daraus

[1] A. a. O. S. 266 ff.

[2] Dr. Schanz a. a. O. S. 113 ff. Revue Thom. Schwalm, L'Apologétique etc. p. 84 ff.



nicht nur den Widerspruch auszumerzen, sondern sie auch in Übereinstimmung mit allen Gefühlen sowie mit allen Handlungen zu bringen, deren man sich nicht entschlagen kann. In der Handlung nämlich soll der Idealismus überwunden sein, denn in ihr können wir uns nicht, wie in der Spekulation, auf unser Bewufstsein zurückziehen.

Von Blondel wird uns folgendes berichtet.[1] Seine „Arbeiten stellen die ‚Aktion‘ als den Centralpunkt des Lebens, der Philosophie und Apologetik dar. Im Menschen sei das Princip der Thätigkeit, welches die Vorsehung zu seiner Ausrüstung gegeben habe, um ihn zu seiner höheren Bestimmung zu führen. Indem diese Bestimmung dadurch herausgestellt wird, dafs man ihre Bedingungen und Forderungen, welche in der Aktion zu erkennen sind, fixiert, wird für den religiösen Gedanken ein neuer Boden gewonnen, welchen der Spiritualismus noch nicht ausgebeutet hat."

„Dabei geht Blondel von der psychologischen Analyse der inneren menschlichen Handlung aus. Daraus erklärt sich die Verwandtschaft mit dem modernen Denken und die ‚ebenso bemerkenswerte als tröstliche Thatsache, dafs eine so originelle, so unvorhergesehene, so unabhängige Bewegung ihren Herd in einer Welt hat, welche gewisse Intransigenten für unversöhnlich mit dem Christentum gehalten hatten‘."

„Die moderne Philosophie legt die Immanenz zu Grunde, welche nicht aus uns kommt und nicht irgendwie unserem Bedürfnisse nach Ausdehnung entspricht, auch nicht in uns kommen kann, weder als historische Thatsache, noch als traditioneller Unterricht, noch als äufsere Verpflichtung. Das ganze Wissen der christlichen Offenbarung nützt uns nichts, wenn es nicht von uns ist. Dies ist der feste Punkt, auf welchen man die Augen richten mufs, wenn man die philosophische Wunde der Gewissen bei denjenigen unserer Zeitgenossen, welche sich durch den Gedanken leiten lassen, sondieren will. Dies haben die Vertreter der sogenannten ‚philosophischen Apologetik‘ vergessen und wundern sich, dafs ihre abgenutzten Formen keinerlei Wirkung mehr auf die ungläubige Vernunft ausüben und die allgemeine Bewegung der Geister ein gerechtes (!?) Urteil darüber fällt."

„Philosophie und Religion stehen einander gegenüber. Jene geht von der Immanenz, diese vom Übernatürlichen aus. Beide scheinen sich auszuschliefsen. Um das Problem der Aussöhnung richtig zu stellen, mufs man daran erinnern, dafs unsere Seele selbst das Bedürfnis nach Erlösung hat und ihre eigene

[1] Schanz a. a. O. S. 120 ff.

Ohnmacht fühlt. Dabei handelt es sich nicht um einzelne Glaubenssätze, sondern um das Problem des Glaubens überhaupt. Man mufs diesen unzerbrechlichen Knoten der Schwierigkeit, ohne dessen Lösung das Christentum für uns unmöglich ist, umfassen. Nur wenn man zu den äufsersten Forderungen des vollen Katholicismus fortgeht, begreift man das Begegnis oder die Koexistenz einer Religion, welche nicht eine einfache menschliche Konstruktion ist, mit einer Philosophie, welche nicht abdankt und sich nicht ins Unsagbare verliert."

„Dazu ist es notwendig, die Methode der Immanenz auf die Prüfung der menschlichen Bestimmung anzuwenden. Wir müssen das Bewufstsein prüfen über das, was wir wirklich thun, wollen und denken im Verhältnis zu dem, was wir zu denken, wollen und zu thun scheinen, so dafs in den erkünstelten Negationen oder den künstlich gewollten Zwecken sich noch die tieferen Affirmationen und unbezähmten Bedürfnisse, welche sie einschliefsen, finden." . . . „Der Begriff der Immanenz realisiert sich in unserm Bewufstsein nur durch die affektive Gegenwart des Begriffs des Transcendenten. Freilich sind damit nur die leeren Rahmen gegeben. Den Inhalt des Übernatürlichen können wir nicht daraus entnehmen."

Genug! Also Natürliches und Übernatürliches verhalten sich wie Immanentes und Transcendentes. Verbunden sind sie durch die affektive Gegenwart des Transcendenten im Immanenten. Das Übernatürliche ist Bedürfnis für die Natur, wird von dieser in allgemeinen Umrissen ersehnt und begehrt: in einem Rahmen, der nur durch das Christentum ausgefüllt werden kann. „Die Vernunft zeigt nur eine Beziehung zwischen beiden, und diese ist es, welche die Methode der Immanenz hinsichtlich des Übernatürlichen bestimmt, nicht insofern dasselbe reell ist unter der historischen Form, oder einfach möglich wie ein willkürlich Hypothetisches, sondern insofern es dem Menschen unentbehrlich und unzugänglich ist."[1]

Dieser Blondelschen Ansicht zufolge vermag demnach die Vernunft zwar die Notwendigkeit des Übernatürlichen, nicht aber die Vernunftgemäfsheit des christlichen Glaubens zu beweisen; dafs dieser das „Bedürfnis" allein befriedige, kann nur auf subjektivem Wege durch die Erfahrung jedes einzelnen festgestellt werden. Von diesen drei Behauptungen ist jede gleich falsch; die erste hebt den Begriff des Übernatürlichen auf, die zweite macht die demonstratio christiana unmöglich, die dritte schränkt

[1] Schanz a. a. O. S. 123.

die Erkennbarkeit der Wahrheit des Christentums ungebührlich ein. Der Grund dieser Irrtümer liegt im Immanenzstandpunkt selbst, aus dem es ohne einen gewaltsamen Sprung keinen Übergang zur Transcendenz gibt, und der kein anderes als ein erträumtes Übernatürliches zuläfst, die Fata Morgana eines Dürstenden. Auf diesem Standpunkt gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder rettungslos in der Immanenz verschlossen zu bleiben, oder den Vernunftglauben zu adoptieren, d. h. die Aktion in dem ganzen Umfang ihrer Bedeutung auf einen blinden Instinkt zu stützen.

Sieh da die Folgen jener Kantschen Attitude, in der sich diese neuen Apologeten gefallen! Mit Recht ruft man ihnen zu: Käme Kant wirklich ins Spiel, so könnte die praktische Vernunft (L'Action) den Riegel nicht lösen, den die theoretische der Transcendenz vorgeschoben, denn der Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft ist nur ein äufserer und accidenteller und besteht in der Modalität ihrer Beziehungen zum Objekte, indem die eine betrachtet, um zu betrachten, die andere aber, um zu handeln.

Es erscheint angesichts des Einflusses, den Kant auf die Apologeten der „Immanenz" gewonnen, angezeigt, die Versuche ins Auge zu fassen, die von Anhängern der Kantschen Philosophie gemacht wurden, „über Kant hinauszukommen".[1] Von drei derartigen Versuchen wird berichtet, deren einer von der transcendentalen Ästhetik, der andere von der Analytik, der dritte von der Dialektik ausgeht. Der erste führt den Apriorismus Kants in einen reinen Empirismus über. Die Erfahrung könne keine Verstandeseinheit bilden, wenn die Idee (Kategorie) a priori zum Wahrnehmungsinhalt hinzukommen müsse. Vielmehr setze die Synthesis im Urteil und Schlufs eine Analyse durch „verblassende" Abstraktion voraus. „Die Einheit des Wissens setzt die Homogeneität seiner Daten (Elemente) voraus." Dieser Empirismus bleibt im Phänomenon befangen, obgleich er das Numenon in die Sensation hineinnimmt und das Sein mit der Sinnenerkenntnis identifiziert. Eine Wissenschaft in der Immanenz der Sinnenerkenntnis gestaltet sich zu einer zwischen Gesetzen und Thatsachen schwankenden Dialektik; denn die Sinnenerkenntnis bietet an sich nur ein mannigfaltiges und veränderliches Material für das begriffliche Erkennen. — Wie anders gestaltet sich das Verhältnis auf aristotelisch-scholastischem Standpunkt, der sowohl

[1] Revue Thom. 1897 Sept. p. 495 ff. Gardeil, Ont-ils vraiment dépassé Kant?

den berechtigten Forderungen des Empirismus als denen, die Kant selbst an die Wissenschaft stellt, dafs ihre Urteile allgemein und notwendig seien, gerecht wird! Ausgehend von dem Grundsatz, dafs im Erkennen nicht die Vorstellung, sondern der Gegenstand unmittelbar erfafst werde, und zu der Annahme vorschreitend, dafs die Begriffe durch eine über die Erscheinung übergreifende Analyse gewonnen werden, weiterhin die rein immateriellen Begriffe von den physischen und mathematischen unterscheidend, erhebt er sich zu einer wirklichen Wissenschaft vom Transcendenten, zu einer Ontologie und Theologie, die den Kreis der Erfahrung überschreitet, während die Principien der Kantschen Kritik den denkenden Geist im Banne des Subjekts und des Phänomens festhalten.

Der zweite Versuch nennt sich einen „metaphysischen Realismus“,[1] ist aber nichts weiter als ein auf Vernunftglauben aufgebauter phänomenalistischer Rationalismus. Er entnimmt der Kantschen Kritik 1. das Grundprincip (die Immanenz der Erkenntnis: für uns gibt es kein anderes Sein als das Sinnlichwahrnehmbare, esse nobis est percipi); 2. die Elemente, die er ins Werk setzt (das Studium der Vernunftgesetze ist die einzige legitime Garantie des metaphysischen Realismus); 3. den Wahrheitsbegriff (die Wahrheit besteht in der Einheit und Übereinstimmung der Erkenntnis).

In ihrem Verfahren habe die Methode zu zeigen, dafs das Gesetz früher ist als die Thatsache (spekulativer Vorgang), und dafs der Glaube dazwischentrete (praktischer Vorgang); im ersteren erscheint die Vernunft als ein autonomes Ganzes, als ein metaphysisches Ansich, das vom Sinnlichen nicht erklärt wird, aber das Sinnliche erklärt. Dem Einwand, dafs die Harmonie nicht die Wahrheit bewirken könne, wenn nicht schon die Akte des Verstandes ein metaphysisches Ansich sind, und dafs dies ebensowenig die „Anteriorität“ der Verstandeserkenntnisse vermöge, da diese nur ideelle Bedingungen der Intellegibilität seien, wird durch die Berufung auf den Glauben begegnet, der bewirke, dafs sie Existenzbedingungen sind. — Dieses: Sic volo, sic jubeo schwebt in der Luft. Nichts berechtigt, von einer noch so sorgfältig als ideal und logisch charakterisierten Harmonie zur Existenz überzugehen. Die Existenz gehört einer anderen Ordnung an als die intellektuelle Einheit. „Es gibt keine Schönheit, die das Sein einfangen könnte.“[2]

Zwischen diesen zwei Versuchen schiebt sich ein dritter ein

[1] A. a. O. S. 500 ff. [2] A. a. O. S. 503.

ohne besonderes Merkzeichen. Diesem zufolge liegt die Lösung im Urteil. Das Urteil enthält alle Daten des Problems des wissenschaftlichen Erkennens: Notwendigkeit und Realität. Es fragt sich: Sind das Notwendige und Mögliche Realitäten, die der Geist anerkennt oder sind sie seine selbstgeschaffenen Phantome? Nach Aristoteles gibt es zwei Grade der Notwendigkeit; der eine findet statt, wo die Induktion nicht soweit geführt ist, dafs die Verbindung der Termini aus ihrer Vergleichung unmittelbar einleuchtet; der zweite, wo die Induktion vollendet ist. Der Modus ist hier objektiv. In diesem dritten Versuch aber, über Kant hinauszukommen, erscheint er als Qualität des Urteils selbst und wird zum Phantom. Während dort — bei Aristoteles — die Enuntiation (Aussage) von der metaphysischen Bedeutung unterschieden und aufser der logischen Seite im Urteil die Verbindung mit der Realität anerkannt wird, ist es hier nur eine innere Synthese mit der Wirkung des Realismus in der Wissenschaft, ohne dafs deshalb Realität oder Notwendigkeit thatsächlich bestehen.

Zwei Sätze hauptsächlich stellt diese neue Auflage der Kritik auf: 1. Es ist unmöglich, durch Analyse der Termini ein positives Kriterium der Möglichkeit, Notwendigkeit und einfachen Realität im Urteil zu finden; 2. das rein äufsere Urteil genügt nicht, um das Sein zu bestimmen; denn was aufser dem Gedanken liegt, ist die Negation des Gedankens, also für den Gedanken ein Nichts, kann also nicht Materie des Urteils sein. Die Beziehung auf Äufseres ist demnach nur eine Form der Affirmation. Das rein innere Urteil kann Gott zukommen, nicht dem Menschen. Das menschliche Urteil ist aus innerem und äufserem gemischt und führt daher nur zur Möglichkeit. Die Lehre von der Modalität des Urteils läuft sonach auf einen gelehrten Probabilismus hinaus. Was wir erkennen, ist das Mögliche. Unser Erkennen nähert sich umsomehr der Realität, als es sich von der Notwendigkeit (Innerlichkeit) entfernt und der Äufserlichkeit nähert und umgekehrt. Für den praktischen Zweck ist dieser Probabilismus genügend.

Dieser Versuch rühmt sich ohne Grund, über Kant hinausgekommen zu sein. Der Faden, der hier das Subjekt an die Wirklichkeit knüpft, ist so schwach als der Kantsche moralische Glaube. Die zwei angeführten Sätze aber sind unhaltbar. Das Kriterium der Objektivität liegt im Inhalt des Urteils: je nachdem die Verbindung der Termini als notwendig oder möglich, als unmöglich oder kontingent eingesehen wird. Notwendig ist jeder Satz, dessen Termini einander einschliefsen, möglich jeder,

der keinen Widerspruch in sich schliefst. Der urteilende Verstand thut dem nichts hinzu (als eben die Aussage, in welcher das objektive Verhältnis zum geistigen Besitze des Subjekts wird).

Der zweite Satz enthält eine unvollständige Aufzählung der möglichen Fälle. Was aufser dem Gedanken ist, kann ein Aktuales und ein Mögliches (ein intellegibile in potentia) sein. Objekt des menschlichen Urteils ist das letztere, nämlich die idealen Wesenheiten. Daher ist jedes wissenschaftliche Urteil reell, ohne deshalb Existenzialurteil zu sein. Dieses gehört der vis cogitativa an, welche zu den Schlüssen der Wissenschaften die Untersätze liefert. Das Mafs der menschlichen Urteile ist die objektive Wahrheit, die ihrerseits ihr Mafs im Gedanken Gottes hat.

Im Grunde ist jedes Urteil eine Behauptung über Realität. Die Realität ist keine Modalität des Urteils, sondern sein Objekt und sein Ziel. Auf ein Sein sind alle Urteile, auch die der Notwendigkeit und Möglichkeit, gerichtet. Dieses Sein ist aber das der Wesenheit, nicht das der Existenz. Erst Kant hat unter dem Namen der Existenz die Realität als Kategorie der Modalität aufgestellt und (infolge der Auffassung der Kategorieen als blofser Formen) die Realität auf die Existenz beschränkt. Es gibt also nur zwei Modi des Urteils: Notwendigkeit und Möglichkeit.

Notwendigkeit und Möglichkeit sind jedoch nicht der Setzung des Objekts vorangehende Eigenschaften des Urteils, sondern objektive Seinsweisen. Nicht der denkende Geist macht sie, sondern er urteilt modal auf Grund des objektiven Inhalts der Aussage. In der Annahme, dafs alle unsere Urteile in der Sphäre der Möglichkeit eingeschlossen seien, gestaltet sich die Wissenschaft zu einer Systematisierung subjektiver Einbildungen, zu einer systematisch ausgesponnenen Traumwelt.

Diese Versuche, Kant über sich hinauszuführen, sind nicht geeignet, zu Gunsten einer auf Kantschem Boden sich bewegenden Apologetik Vertrauen einzuflöfsen. So begreiflich die Freude der französischen Katholiken[1] über die „glückliche Umwandlung" sein mag, „welche die dem Christentum fremdesten oder feindlichsten Philosophen in der Apologetik möglich und notwendig gemacht haben",[2] so möchten wir doch zu vorsichtiger Prüfung der neuen Freunde raten, bevor man ihnen das volle Bürgerrecht erteilt.

Die Lösung des apologetischen Problems, versichern die Anhänger der „immanenten" Apologetik, könne nur eine praktische und subjektive sein und liege nicht anderswo als im Akte des

---

[1] Schanz a. a. O. S. 119. [2] A. a. O. S. 121.

Glaubens. — Nach Blondel löst sich die Frage vor jedem dialektischen Spiel da, wo der übertriebenste Zweifel nicht eindringt, aber nur in dem Sinne, dafs das Übernatürliche begehrbar ist.[1]

Man adoptiert den Satz der Anhänger Kants, dafs die Philosophie nie etwas anderes habe sein können als die Organisation der menschlichen Gedanken, weil man aufserhalb des Gedankens nicht denken könne. Diese Behauptung der absoluten Immanenz des Gedankens übersieht den wesentlichen Unterschied von Inhalt (Objekt) und Vorgang des Denkens. Durch jenen geht das Denken über sich hinaus, ist transcendent; denn der Gedanke stellt sich nicht selbst vor; dieser, der Vorgang aber ist immanent. Nach der bekannten Lehre des hl. Thomas ist das Ersterkannte der äufsere Gegenstand, nicht aber die immanente Bewufstseinsthatsache selbst.

Ohne petitio principii, ohne Gewaltstreich kommt die Methode der Immanenz aus der Subjektivität, in die sie sich freiwillig eingeschlossen, nicht hinaus. Sie schliefst zwar auf die notwendige Gegenwart der Idee des Übernatürlichen im vollständigen Phänomen des Gedankens und der Handlung, nicht aber auf die reale Gegenwart in der Ordnung der Dinge. Sie verfällt in denselben Fehler wie die Kritik der reinen Vernunft; sie behauptet nur durch das Mittel einer in der Immanenz gefangen gehaltenen Vernunft.

Nur unter zwei Bedingungen kann dieser Apologetik der „Tugend" ein Wert zugestanden werden: 1. dafs sie die Realität des Gedankens und des Willens, dessen innere Bedürfnisse sie analysiert, zugibt; 2. dafs sie aus der Region der reinen Vernunft heraustretend auf die geschichtliche Thatsache der Erlösung in Christus rekurriert, um die moralische Notwendigkeit des Übernatürlichen zu erweisen; denn, mag man die Analyse noch so weit verfolgen, die Natur allein kann nie in wirksamer Weise das Übernatürliche fordern. Unter diesen Bedingungen kann eine Apologetik, die auf genauer Analyse des Verlangens nach dem Übernatürlichen im gegenwärtigen Zustand der Natur gegründet ist, der religiösen Wahrheit nützen.[2]

Betrachtet man das Wahrheitsmoment in der modernen, immanenten Apologetik, so steht sie in keinem Gegensatz zur traditionellen Apologie des Christentums. Die volle Apologie aber

---

[1] Revue Thom. Schwalm, L'Apolog. p. 86.

[2] A. a. O. S. S. 90. Eine den obigen Bedingungen entsprechende Apologetik der „Tugend" hat uns Savonarola in seinem „Triumph des Kreuzes" hinterlassen. S. unsere Schrift: Savonarola als Apologet und Philosoph. Paderborn 1898.



liegt in der Verbindung der Apologetik des „Wunders“ und der „Tugend“, deren Ziel nach dem Apostel das Wort des Kreuzes, gleich der Weisheit Gottes ist.

Die Apologetik hat nicht den Glauben zu erzeugen, sondern wissenschaftlich zu rechtfertigen. Subjektiv betrachtet steht der Glaube unter dem Einflufs des Willens und der Gnade. Gleichwohl wird er vom Intellekt formell vollzogen, ist ein actus elicitus des Intellekts, wenn auch actus imperatus des Willens. Im Glaubensakt ist nach dem hl. Augustin ein cogitare und ein assentiri enthalten, derselbe kann demnach nicht ausschliefslich auf den freien Willen und die Willensgnade zurückgeführt werden. Dies hiefse propria durch communia erklären. Übernatürlichkeit kommt auch anderen Akten zu, Glaube aber ist nach St. Thomas ein actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum; er ist ein argumentum non apparentium, ein cognoscere ex parte; sein Formalobjekt ist die sich selbst bezeugende göttliche Wahrheit. Aus diesem Glauben heraus wirkt die Liebe; denn die ewige Wahrheit für den Verstand ist auch das höchste Gut für den Willen.

Wenn daher die Voluntaristen das augustinische: Ama et fac quod vis in das: ama et cogita quod vis umändern wollen, so ist dies entschieden zu negieren. Der Glaube als Erkenntnis ist nicht ein Reflex unseres eigenen Seins; er erkennt Gott ex parte, per speculum in aenigmate, nicht das eigene Selbst des Menschen.[2]

Wie im natürlichen Erkennen, so ist in der Glaubenserkenntnis Immanenz und Transcendenz. Gleichwie wir nämlich durch die uns immanenten Vorstellungen das Sein erkennen, so ist das Glaubensobjekt zwar in uns durch die Sätze, die es für unsern Geist in eine Formel bringen, aber der Gegenstand ist Gott selbst, an den und dem wir glauben. Wenn die Vertreter der immanenten Apologetik zugeben müssen und zugeben, dafs die Seele im Glauben und in der Liebe über die Natur sich erhebe, so verlassen sie die Immanenz. Die Natur für sich allein genommen, auch in ihrer vollen inneren Bestimmtheit, ohne jede äufsere Stütze, verlangt nicht und erreicht nicht das Übernatürliche.

Die immanente Apologetik steht im Verdachte des Naturalismus, wenn sie bei der Analyse der Verbindung des Natürlichen

---

[1] Rev. Th. p. 92.

[2] Revue Thom. La crise etc. p. 354. Nach Kuhnscher Lehre ist die Glaubenserkenntnis eine Entfaltung der Gottesidee, diese aber der ideale Reflex der geistigen Natur des Menschen.



und Übernatürlichen an der Methode der Immanenz strenge festhält; sie verdient den Vorwurf des philosophischen Fideismus, indem ihr als einziger Rettungsanker, der sie mit der Objektivität verbindet, das freiwillige Fürwahrhalten der Postulate der Handlung zurückbleibt, sowie den Vorwurf des Subjektivismus und Kantianismus.[1]

Ihr Wahrheitsmoment, was man als kühn und tief an ihr rühmt, verdankt sie nicht Kant, sondern Augustin und der christlichen Mystik: nämlich das Verlangen nach dem Göttlichen und seine Kennzeichen im christlichen Bewufstsein. Denn die unmittelbare Gottesgemeinschaft ist allerdings die Bestimmung der Menschheit, wie sie thatsächlich von Gott gewollt ist. Ihr wahres und volles Genügen kann sie daher auch nur im Christentum finden. Das allgemeine Verlangen nach Glückseligkeit, das in der Natur angelegt ist, erlangt seine Befriedigung nur in dem konkreten und zugleich übernatürlichen Gute, das uns Christus erworben und an den Gebrauch der Gnadenmittel seiner Kirche geknüpft hat.

Die Erwerbung dieses Gutes, mit andern Worten, das christliche Leben in Glauben, Hoffnung und Liebe und der Übung jeglicher Tugend kann nun selbst zu einer Art von Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der christlichen Religion werden, und in diesem Sinne läfst sich mit der Methode der Immanenz sagen, dafs wir durch persönliche Erfahrung die reale Synthese von Natur und Gnade konstatieren können. Nämlich in dem Sinne ist dies zulässig, dafs der Christ, der nach dem Glauben lebt, in sich die Zeichen des Übernatürlichen und die Kraft zu erkennen vermag, die ihn über seine natürlichen Neigungen erhebt. Da aber auch die entgegengesetzten Zeichen nicht fehlen, so bietet die innere Erfahrung doch nur den Anblick einer Mischung des Göttlichen mit menschlichem Elend, die nur zu einer konjekturalen Heilsgewifsheit führt.[2] Aus diesem Grunde stützen sich die Vertreter einer wahren und echten Mystik, wie die hl. Theresia, auf die Theologen und können für die Apologie des Christentums nur als sekundäre Zeugen in Betracht kommen. Zur Bestätigung dieser Auffassung des Verhältnisses der Apologie der inneren Erfahrung zur Apologie des Wunders dient der Kanon des vatikanischen Konzils: Si quis dixerit, revelationem divinam signis externis credibilem fieri non posse; ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S. De fide III. n. 3.

---

[1] Revue Thom. a. a. O. S. 357 ff. [2] A. a. O. S. 364.



Diese letztere, vom Konzil verworfene Art der Motivation des Glaubens entspricht der subjektiven Tendenz der Reformation, aus deren Boden die Kantsche Philosophie selbst entsprofst ist. Denn in dieser hat der religiöse Subjektivismus der Reformation seinen nüchternen kritisch-skeptischen und rationalistischen Ausdruck, seine Philosophie gefunden, wie er in der schwärmerischen Theosophie eines Böhme, Val. Weigel u. a. eine phantastisch-mystische Gestalt annahm. Die Kantsche Philosophie ist die Philosophie des Protestantismus. Wie sollte eine Apologetik, welche die Attitude Kants annimmt, etwas anderes sein können als die dem Protestantismus entsprechende, subjektivistische Art der Apologie des Christentums. Dafs eine solche Verteidigung den Inhalt des Christentums selbst unberührt lasse, mufs von vornherein bezweifelt werden; den Beweis dafür, dafs dem in der That so sei, halten wir für überflüssig. Für die katholischen Verteidiger der Methode der Immanenz liegt hierin ein Wink, ihre Grundlage einer wiederholten sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Eine solche dürfte sie belehren, dafs die Aufgabe des Apologeten nicht darin bestehe, in Kants Fufsstapfen zu wandeln, sondern die Kantsche Kritik gründlich zu widerlegen. Die Scholastik wird ihnen zu diesem Zwecke die blanksten und schärfsten Waffen bieten. Denn es gibt kaum eine Vergleichung, die unzutreffender wäre, als die gleichwohl so häufig und gedankenlos wiederholte der Kampfweise auf geistigem Gebiete mit derjenigen auf körperlichem. Man wirft uns vor, mit veralteten Waffen, mit Pfeil und Bogen gegen Pulver und Blei zu kämpfen. Nichts ist einfältiger als ein solcher Vorwurf. Wir kämpfen mit den Waffen der Vernunft, die zu allen Zeiten wesentlich dieselbe ist. Mit der Vernunft, mit der es sich wie mit der Hand, dem Werkzeug der Werkzeuge, verhält, der Hand, die gleichfalls zu allen Zeiten dieselbe geblieben ist und mit der wir unsere komplizierteren Maschinen handhaben und lenken, wie die Alten ihre einfachen Werkzeuge.

Der Beweis ist nicht schwer zu führen, dafs die alten Waffen den neuen apologetischen Aufgaben vollkommen gewachsen sind. Fassen wir den Gegensatz zwischen traditioneller und moderner Apologetik in eine kurze Formel, so hält jene an der Fähigkeit der ratiocinierenden Vernunft fest, die Erfahrung zu überschreiten und die übersinnlichen Gründe der Dinge zu erkennen, während diese mit Kant der Vernunft ein solches Vermögen abspricht. Um den Ausfall zu ersetzen, schreiben die Freunde der Religion unter den Anhängern der modernen Denkweise der Seele eine Art Erfahrung des Übernatürlichen, eine eingeborne Gottesidee,

eine im tiefsten Seelengrunde waltende Idee des Unendlichen zu. Die Folge dieser Überspannung der Seelenkraft ist eine vollständige Verschiebung des Verhältnisses von Gott und Welt, von Natürlichem und Übernatürlichem, sowie ein Rückfall in den entschiedensten Naturalismus und Rationalismus. Denn jene Idee des Unendlichen erweist sich schliefslich als der allgemeinste Begriff der Vernunft, der Begriff des bestimmungslosen Seins, das alsdann mit dem Begriff Gottes verwechselt wird und zu allen Verirrungen des Pantheismus und Theosophismus Thür und Thür öffnet.

Durch die „Idee des Unendlichen" rühmt sich insbesondere die „Tübinger Schule" einen Schritt über die „ideenlose" Scholastik hinausgethan zu haben. „Ohne die Idee des Unendlichen, Übersinnlichen, Göttlichen würde (so versichert der Apologet dieser Schule)[1] der Naturmensch, auch wenn er wirklich das Kausalitätsprincip bis zur letzten Konsequenz verfolgen würde, gar nicht zur Identifizierung der ersten Ursache mit dem göttlichen Wesen kommen." Es liegt nahe, diese Idee des Unendlichen als die wahre ursprüngliche Offenbarung zu fassen und da sie, als anfangs unbestimmt[2] einer fortschreitenden Bestimmung durch Welt- und Selbsterkenntnis fähig und bedürftig erscheint, so werden wir begreifen, wie man von diesem Standpunkt zu der Behauptung gelangen könne: „Die Erfahrung zeige, dafs mit der Entwicklung der Kultur der Glaube nicht blofs an Reinheit und Lauterkeit, sondern auch an Intensität und Tiefe gewonnen hat und zu einer gewaltigen Macht angeschwollen ist."[3] Wir lassen dahingestellt, wie diese Äufserung näher gemeint sei, können aber nicht umhin, zu bemerken, dafs sie, wie sie liegt, weder auf dem Gebiete der christlichen noch der allgemein menschlichen religiösen Bildung zutreffend ist. Jeder strenge Theologe wird zugeben müssen, dafs das religiöse Bewufstsein der Apostel an Reinheit und Lauterkeit, an Intensität und Tiefe das möglichst vollkommene gewesen sei. Aber auch die Geschichte der Menschheit liefert den Beweis, dafs diese von einer ursprünglichen Höhe der Gotteserkenntnis im Monotheismus zu Polytheismus, Pantheismus und Atheismns herabgesunken sei. Für die ältesten Kulturvölker, Ägypter (Lauth), Chinesen (v. Straufs), Babylonier und Assyrier (Hommel) dürfte dies als erwiesen behauptet werden. Was werden wir aus dieser Thatsache schliefsen? Etwa, dafs jene Völker aus eigener natürlicher Kraft sich zu solcher Höhe religiöser Erkenntnis emporgeschwungen haben?

---

[1] Schanz a. a. O. S. 378. [2] A. a. O. S. 381. [3] A. a. O. S. 379.

Nein! Vielmehr werden wir darin die Bestätigung der theologischen Lehre von einer moralischen Notwendigkeit der Offenbarung auch der Gott betreffenden Vernunftwahrheiten und der Thatsache einer positiven Uroffenbarung erkennen.

Wie in dieser Frage die Principien der alten Schule Licht in das Dunkel zu tragen im stande sind, so reichen dieselben vollständig aus, um gewisse moderne Hypothesen, die dem Glauben gefährlich oder feindlich gegenüberstehen, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Dies gilt vom Panmechanismus und vom Panpsychismus sowie von der Transmutationshypothese in ihrer mechanisch-darwinistischen und in ihrer idealistischen Fassung.

Jene Principien geben uns einen sicheren Mafsstab an die Hand, um die Berechtigung gewisser naturwissenschaftlicher Hypothesen zu prüfen. Vor allem ist es das Princip des Widerspruches, dann dasjenige der Kausalität, die uns hierbei als Leitstern zu dienen haben. Eine Hypothese, die gegen das erstgenannte Princip verstöfst, mufs von vornherein als unzulässig zurückgewiesen werden. Ebenso aber auch jene Hypothesen, die dem Kausalitätsprincipe widersprechen. Keine derartige kann unter jene wissenschaftlich zulässigen Meinungen gerechnet werden, von denen wir hoffen dürfen, dafs sie einst zu einem wissenschaftlichen Resultate erhoben werden. Das Kausalitätsprincip ist aber in seiner vollen Bedeutung und Tragweite zu nehmen, also nicht blofs in dem Sinne, dafs für die Erscheinungen Ursachen angenommen werden müssen, sondern auch, dafs diese Ursachen nicht unvollkommener sein dürfen als die zu erklärenden Wirkungen. Daher ist insbesondere der Grundsatz zur Geltung zu bringen, dafs der Akt, die Wirklichkeit früher ist als die Potenz. Wenden wir diese Principien auf die verschiedenen Probleme an, so erscheint die Ansicht jener Naturforscher als falsch, die aus den Triumphen der mechanischen Naturerklärung die Berechtigung derselben, auf alle Erscheinungen angewendet zu werden, erschliefsen zu dürfen glauben, und daher die Hoffnung hegen, es werde dereinst die mechanische Erklärung des Lebens sowohl als der Empfindung gelingen. Aus der Unmöglichkeit aber, die generisch höhere Seinsstufe des Organischen als eine Wirkung der allgemeinen Naturkräfte zu begreifen, läfst sich auf die Unhaltbarkeit der mechanischen Erklärung des Sonnensystems in der Weise der Kant-Laplaceschen Hypothese, die indes auch von Astronomen von Fach als nicht erwiesen betrachtet wird, zurückschliefsen. Vielmehr weist alles, die Attraktion und Schwere selbst, die Stellung der Erde zum Centralkörper, die Erdbildung, die Verteilung von Land und Wasser, die vom Leben geforderten

Stoffe u. s. w. auf eine teleologische Erklärung aus einer des Mechanismus zu ihren Zwecken sich bedienende Intelligenz hin.

Man hat die scholastische Weltanschauung für den Irrtum des ptolemäischen Weltsystems verantwortlich gemacht und sucht wiederholt die Solidarität desselben mit der scholastischen Naturphilosophie als ausgemachte Wahrheit hinzustellen. Eine solche Solidarität besteht in der That nicht. Vielmehr bietet die scholastische Theorie in der Bestimmung der Sinnesobjekte das Mittel, jenen Sinnenschein, worauf das erwähnte System beruht, zu zerstören. Als unfehlbar nämlich gilt der einzelne Sinn der Scholastik nur bezüglich seines eigentümlichen Objekts. Dagegen bilden Gröfse, Entfernung, Bewegung gemeinsame Sinnesobjekte, über die ein wahres Urteil nur aus der Zusammenstimmung mehrerer Sinne zu entnehmen ist. Dazu kommt, dafs wir nach scholastischer Lehre nicht die absolute, sondern die relative Bewegung wahrnehmen. Endlich und vor allem galt jenes System als Hypothese, die nur so lange auf Geltung Anspruch erheben könne, als sie die Erscheinungen befriedigend erkläre und nicht durch eine andere, einfachere und den Erscheinungen angemessenere verdrängt werde.

Um Empfindung und Wahrnehmung aus den allgemeinen Naturkräften zu erklären, hat man sich bekanntlich auf das Gesetz der Umsetzung der Bewegung in Wärme berufen, das vermuten lasse, es könne Bewegung in Gefühl sich umsetzen.[1] Dagegen wird eingewendet, wenn Ätherschwingungen in Licht, Wärme umgewandelt werden, bleiben sie doch Ätherschwingungen, erst die Sinne des Menschen ermöglichen die verschiedenen Empfindungen und Wahrnehmungen.[2] Treffender erinnert J. Huber:[3] würde der Gedanke wie Wärme sich in Bewegung umsetzen, so müfste er dadurch zugleich verschwinden und die Kontinuität des Bewufstseins wäre unmöglich. Tiefer aber geht die Scholastik in die Natur der Sache selbst ein, indem sie lehrt, dafs keine materielle Qualität, kein materieller Vorgang jene Eigentümlichkeit besitze, die der Vorstellung, Empfindung, Wahrnehmung, dem Begehren und Wollen, mit einem Worte allen psychischen Erscheinungen zukommt, nämlich eine immanente Beziehung auf ein Objekt, das vorgestellt oder begehrt wird, zu haben.

Ebenso wie die Unmöglichkeit des Ursprungs des Lebendigen aus dem Leblosen und des Sinnlichen aus dem Nichtsinnlichen vermag die Scholastik mit Hilfe ihrer Principien die

[1] So Straufs, Der alte und neue Glaube. Vgl. Dr. Straufs' alter und neuer Gl. v. Rauwenhoff u. Nippold. Leipzig und Leiden 1873. S. 39.
[2] Schanz a. a. O. S. 333. [3] Bei Rauwenhoff a. a. O. S. 40 f.



Unmöglichkeit der Fortentwicklung des tierischen Seins zum menschlichen mit Evidenz zu erweisen. Die gesamte neuere Philosophie ist mit Ausnahme Kants in einem gewissen psychologischen Monismus befangen, indem sie den wesentlichen Unterschied eines niederen von einem höheren Erkenntnisvermögen verwirft und entweder, wie Leibnitz, Hegel u. a., die Sinnenerkenntnis auf einen verworrenen Reflex der intellektuellen Erkenntnis zurückführt, oder sensualistisch mit Locke, Condillac u. a. das intellektuelle Erkennen aus dem Sinnlichen ableitet. In beiden Annahmen wird der wesentliche Unterschied — es sei denn, dafs, wie von Deskartes geschah, dem Tiere jegliche Erkenntnis abgesprochen und es zur Maschine herabgesetzt wird — verwischt und folglich der Transformationstheorie die Bahn geöffnet. Dies umsomehr, als selbst die Vertreter der spiritualistischen Ansicht das Denken, wenn auch nicht mit den Sensualisten und Materialisten als eine materielle Bewegung oder als Funktion eines Organs, so doch als ein Organ gebunden, betrachten. Nach dem scholastischen Grundsatz dagegen, dafs die Thätigkeit dem Formalobjekt und das Thätigkeitsprincip der Natur der Thätigkeit entspreche, sind Verstand und Wille, da das Formalobjekt der Verstandes- und Willensthätigkeit das von aller Materie Abgezogene, Intellegible bildet, geistige Vermögen, wurzelnd in einer für sich bestehenden Substanz, folglich die menschliche Seele wesentlich von der im Sein wie im Thätigsein an den Stoff gebundenen Tierseele verschieden. Von dieser unorganischen oder wenn man will überorganischen Natur der Menschenseele zeugt überdies das Selbstbewufstsein, das als vollkommene Reflexion auf sich selbst nur einer geistigen Substanz zukommen kann, und ebenso der freie Wille, der sich in der Wahl unter den verschiedenen Gütern als unabhängig von jedem sinnlich-materiellen Zuge erweist.

In allen diesen Beziehungen zeigt die scholastische Philosophie ihre Überlegenheit über die modernen Systeme, insbesondere auch über das Kantsche. Man ruft Kant mit Vorliebe als einen Zeugen für die Unbegreiflichkeit des Organischen aus materiellen Principien an. Und doch können sich auch die Anhänger des absoluten Mechanismus auf den Königsberger Philosophen berufen. Denn die organische Teleologie Kants beruht doch nur auf einer subjektiven Unfähigkeit, einen Organismus rein mechanisch zu begreifen und begrifflich zu konstruieren. Die Organisation unserer Vernunft soll es mit sich bringen, dafs wir die wechselseitige Abhängigkeit der Glieder eines lebendigen Ganzen nur durch den Begriff innerer Zweckmäfsigkeit zu denken vermögen,

gleichwie dieselbe Organisation uns veranlafst, die konstante Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu denken. Ja, der Zweckbegriff erscheint in Kants Ansicht im Nachteil gegenüber dem der mechanischen Kausalität, indem er ihm nicht wie dem letzteren eine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung zugesteht.

Nachdem die generischen Unterschiede der Naturwesen als unerklärbar aus mechanischen Ursachen erwiesen sind, kann auch die Widerlegung des Versuchs einer Erklärung des Ursprungs der Gattungen und Arten nach mechanischen Grundsätzen besondere Schwierigkeiten nicht bieten. Als der bedeutendste derartige Versuch galt bisher der Darwinismus. Indes hat man längst erkannt, dafs Darwin Hypothesen und Begriffe zu Hilfe nahm, die einem höheren Gedankenkreise angehören, als diejenigen des reinen Mechanismus. Dahin gehören Vererbung, Korrelation des Wachstums u. dgl. Nachgerade aber beginnen auch die Naturforscher sich des Eifers zu schämen, mit welchem sie das neuaufgehende Gestirn begrüfsten, das alle Dunkelheiten ihres Forschungsgebietes zu verscheuchen und die vorgeblich allein berechtigten mechanischen Erklärungsprincipien auf ein Gebiet anzuwenden gestatte, das sich ihnen bisher gänzlich zu entziehen schien. Wir haben daher keinen Grund, uns mit Darwin länger aufzuhalten. Jedoch mit Darwin steht und fällt, wie es scheint, noch keineswegs der Evolutionismus selbst, d. h. jene Theorie, die, sei es ohne einen Schöpfer überhaupt oder wenigstens ohne ein fortgesetztes Eingreifen einer schöpferischen Intelligenz, also in der Weise des Deismus den Ursprung der Gattungen und Arten durch Entwicklung eines ursprünglich einfachen Princips erklären zu können meint.

Ein solcher Erklärungsversuch mit Ausschlufs des Schöpfers ist der idealistisch-pantheistische. In diesem werden die generischen Unterschiede aus einer Selbstpotenzierung der absoluten Idee, die Artunterschiede aber aus der Entfaltung derselben sozusagen in ihre Teilideen abgeleitet. Der Evolution wird in dieser höheren philosophischen Auffassung ein Plan untergelegt, jedoch nicht der Plan einer selbstbewufsten Intelligenz, sondern entweder der einer zum Bewufstsein sich emporringenden allgemeinen Vernunft oder derjenige eines „hellsehenden“ unbewufsten Princips (v. Hartmann).

Es ist nun einleuchtend, dafs keine accidentelle Veränderung und keine Summe von solchen ideale Typen hervorzubringen vermag. Ebensowenig aber kann ein Allgemeines in Gattungs- und Arttypen sich differenziieren, da ein allgemeiner Typus

überhaupt nicht existiert und nicht existieren kann, vielmehr jeder existierende Typus eine festbestimmte konkrete Art bildet. Vergeblich beruft man sich auf die Unbestimmtheit des Keimes, um eine heterogene Entstehung eines Organismus als möglich oder wahrscheinlich erscheinen zu lassen; denn jeder Keim entwickelt sich unter normalen Bedingungen zu der Art, aus welcher er stammt; eine abnorme Entwicklung aber führt nicht zu einer Generation (Entstehung einer neuen Art), sondern zu einer Degeneration; es müssen also in den anscheinend ganz gleichartigen Keimen specifisch verschiedene Keimkräfte angenommen werden, die nach inneren bestimmten Bildungsgesetzen den Organismus aufbauen. Soll also gleichwohl im Stoffe ein specifisch neuer Typus Gestalt gewinnen, so bedarf es des Eingreifens einer höheren nach Ideen wirkenden Intelligenz.

Nach dieser Auffassung müfste man also — so wendet man und zwar zuweilen selbst von theistischer Seite ein — ebenso viele Schöpfungsakte annehmen, als es Arten im Tier- und Pflanzenreiche, ja auch im Reiche der Mineralien gibt. Wer wird dies heutzutage noch annehmen? Warum doch nicht? Es wird nur darauf ankommen, wie man die Sache denkt und versteht.

„Viele (theologischerseits in Frankreich) — so versichert man uns von Tübingen aus — finden in der Evolutionstheorie eine gröfsere Idee von der Ewigkeit und Allmacht Gottes als in der gewöhnlichen Schöpfungstheorie. Man könne nichts Grofsartigeres, nichts Erhabeneres, nichts Göttlicheres denken als diese Einfachheit des Princips und diesen unerschöpflichen Reichtum der Konsequenzen.“[1]

Wir unsererseits gestehen, in solchen Äufserungen nur einen bedauerlichen Mangel an Klarheit des Denkens zu erkennen. Das einfache Princip, aus welchem alle Mannigfaltigkeit in der Natur hervorgeht, ist nicht in der Natur, nicht der Natur immanent, sondern die sie überragende erste Ursache, die absolut einfache Gottheit und ihr mit ihrem Wesen identischer einfacher Schöpfungsakt, der virtuell eine unendliche Vielheit von Akten enthält, d. h. ihnen äquivaliert, dessen mannigfaltige Wirkungen aber in die Zeit fallen und in dem Momente eintreten, in welchem ihr Eintreten von Ewigkeit bestimmt ist. Ein gewisses einfaches Princip — einfach in dem negativen Sinne der Bestimmungslosigkeit ist auch der die Wirkungen Gottes aufnehmende Stoff. Aus der Potenz dieses einfachen Princips werden alle Wirkungen

[1] Schanz a. a. O. S. 282.



in der Natur — man nehme die Entstehung der menschlichen Seele aus — hervorgebracht, eduziert, wie die Scholastiker sich ausdrückten. Aber erstens bedarf es hierzu aktiver, wirkender Principien. Zweitens kann kein wirkendes Princip eine vollkommenere Stufe des Seins hervorbringen, als jene ist, der es selbst angehört, also keine unorganische Kraft ein lebendes Wesen, kein blofs Lebendiges ein empfindendes. Und da jede wahre Art einen eigenen Typus, eine bestimmte Idee repräsentiert, die durch keine accidentelle Veränderung in eine andere verwandelt werden kann, so erscheint jede Art in gewissem Sinne als Terminus eines besonderen Schöpfungsaktes. Zweifellos vermag Gott auch durch das geringste Werkzeug die gröfsten Wirkungen hervorzubringen; aber er kann seiner Schöpferkraft sich zu Gunsten keines kreatürlichen Agens begeben, um sich deistisch von der Welt zurückzuziehen und diese der Evolution zu überlassen. Pater usque modo operatur et ego operor.

Will man durchaus ein einfaches Element, ein immanentes Princip annehmen, durch dessen Differenziierung ohne Eingreifen einer höheren ersten wirkenden Ursache die Gattungen und Arten sich gebildet haben sollen, so kehre man doch ohne weiteres gleich zu Hegels Logik zurück, die von einem mit der Fülle des Seins schwangeren Nichts beginnt; dann hat man die Immanenz, wie man sie sich nur wünschen kann! Es kann aber alsdann auch über den Widerspruch gegen Vernunft und Erfahrung kein Zweifel mehr obwalten.

Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams erwecken. Versteht man diese Worte von wirklichen Steinen, wogegen wir nichts erinnern wollen, so haben sie gleichwohl einen guten Sinn; denn Gott ist es, der dem toten Stoffe Leben einhaucht. Ebenso konnte Gott den Affen in einen Menschen verwandeln; aber er konnte es nur, indem er ihn wie einen Stoff behandelte, aus dem er einen Menschenleib schuf, und den er mit einer menschlichen Seele belebte. Wir sagen, Gott konnte es; denn anders belehrt uns das Gotteswort über den Ursprung des Menschen. Annehmen aber, es könne ein Niederes ein Höheres hervorbringen ohne Ergänzung seiner Kraft durch die höhere göttliche Macht, auf dem Wege natürlicher Entwicklung, heifst einfach den nacktesten Widerspruch gegen das Kausalitätsprincip behaupten.

QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von P. THOMAS ESSER,
Ord. Praed.

(S. Jahrb. VII. 441; VIII. 129.)

Ursache und Verursachtes.

Vor längerer Zeit begannen wir im Jahrbuch eine Reihe von kleineren Beiträgen, die sich zur Aufgabe setzten, Anfängern durch Erklärung der bei den Scholastikern am häufigsten vorkommenden Grund-Sätze oder sprichwörtlichen Redensarten das Verständnis der alten Meister der Philosophie zu erleichtern. Zugleich versprachen wir uns von dieser zwangslosen Behandlung philosophischer Lehren ein leichteres Erfassen derselben, als eine mit wissenschaftlicher Planmäfsigkeit durchgeführte Darstellung oft vermitteln kann. Jedenfalls hat das unvermittelte Hinstellen jener manchmal wunderlich, manchmal rätselhaft, manchmal sogar widersinnig klingenden Sätze etwas Überraschendes, etwas Packendes, das zum Nachdenken herausfordert, um den tiefern Sinn derselben zu erfassen. — Nach der leider, unabhängig von unserm Willen, eingetretenen Unterbrechung gedenken wir im folgenden die Aufgabe fortzusetzen, indem wir den Faden da wieder aufgreifen, wo wir ihn fallen liefsen.

2. **Omnis causa est nobilior suo effectu.** — Zum richtigen Verständnis dieses Satzes ist es notwendig, sich daran zu erinnern, dafs die Dinge, die wir als Ursache und Wirkung bezeichnen, in einem doppelten Sinne genommen werden können: sachlich (materialiter) und begrifflich (formaliter). Fasse ich den Ausdruck Vater in seinem sachlichen Sinne auf, so verstehe ich darunter einen bestimmten Menschen, den Herrn so und so; fasse ich ihn dagegen in seinem begrifflichen Sinne auf, d. h. den Vater als Vater (reduplicative), so verstehe ich darunter jenen Menschen in seinem Verhältnis zu einem andern, der sein Sohn ist. Im ersten Falle habe ich also einen in sich abgeschlossenen, selbständigen (absoluten) Begriff, im andern Falle aber einen Beziehung und Verhältnis ausdrückenden (relativen) Begriff.

Der vorstehende Grundsatz nun mufs von Ursache und Wirkung im begrifflichen Sinne verstanden werden, d. h. bei den so bezeichneten Dingen mufs abgesehen werden von den gemeinten Sachen als solchen, und es mufs nur der Begriff der zwischen

ihnen bestehenden Beziehung der Ursachlichkeit festgehalten werden. Das deuten auch die Worte an, in die der Grundsatz gekleidet ist. Denn die Ausdrücke Ursache und Wirkung sind rein begrifflich (in abstracto) zu nehmen, ohne Rücksicht auf die Einzeldinge, in denen sie etwa verwirklicht (in concreto) sein mögen.

In diesem Sinne aber ist der angeführte Grundsatz schlechterdings und ganz allgemein wahr: Jede Art von Ursache ist vortrefflicher und vollkommener als das von ihr Verursachte. Mag es sich nämlich um äufsere oder innere Ursachen handeln, um das Hervorbringen oder den Zweck, den Stoff oder das Wesen, ja auch um die untergeordneten Teil- oder Neben-Ursachen, wie das Werkzeug und das Vorbild ist: immer bleibt es wahr, dafs die Ursache einen Einflufs auf die Wirkung ausübt; denn darin besteht der Begriff der Ursache. Die Wirkung verdankt der Ursache etwas. Das Verursachen ist auf Seiten der Ursache ein Geben, und das Verursachtsein auf Seiten der Wirkung ein Empfangen. Wie aber im moralischen Sinne, so gilt auch im physischen Sinne das Wort des Heilandes: Beatius est magis dare quam accipere (Act. 20, 35). Mag auch der Empfangende in jeder andern Beziehung mehr haben als der Gebende: aber das, was er ihm verdankt, hatte er weniger als er, und darum ist in dieser Beziehung wenigstens der Gebende (die Ursache) vorzüglicher als der Empfangende (die Wirkung).

Hierbei darf aber nicht übersehen werden, dafs bei den in Rede stehenden Dingen das Geben und Empfangen manchmal gegenseitig ist, mit anderen Worten, dasselbe Ding, das sich einem andern gegenüber, als Ursache, mitteilend verhält, kann unter einem andern Gesichtspunkt diesem selben gegenüber sich, als Wirkung, empfangend verhalten. Das ist der Sinn eines andern peripatetischen Grund-Satzes, der gewöhnlich kurzweg so ausgedrückt wird: **causae sunt sibi invicem causae**, d. h. etwas, das einem andern gegenüber Ursache ist, kann (wie gesagt, unter einem andern Gesichtspunkt oder bezüglich einer andern Sache) dessen Wirkung sein. Wir betonen nachdrücklich: unter einem andern Gesichtspunkt; denn dafs zwei Dinge sich wechselseitig in derselben Weise verursachen, dafs also z. B. wechselseitig eines des andern bewirkende oder hervorbringende Ursache sei, oder dafs ein Ding dem andern, und zugleich umgekehrt, dieses jenem seine wesentliche Form verleihe: das ist ein Ding der Unmöglichkeit. Ursache und Wirkung sind ja Gegensätze, also können sie nicht in ein und demselben Ding

unter demselben Gesichtspunkt zusammentreffen. „Secundum idem genus causae aliquid esse causam et causatum, est impossibile“ (S. Thom. in V. Metaphys. lect. 2). Denselben Einflufs können die zwei Dinge nicht gegenseitig aufeinander ausüben, wohl aber verschiedenen. Aber auch so können nicht alle Ursachen zugleich geben und empfangen. Der vorher ausgesprochene Grundsatz mufs vielmehr, genau gefafst, so ausgedrückt werden: Aliquae causae sunt sibi invicem causae. So wird er auch von Aristoteles ausgedrückt: *ἔστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια, οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας, καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δ' ὡς ἀρχὴ κινήσεως* (Physic. lib. 2 cap. 3 u. geradeso Metaphys. lib. 4 [bez. 5] cap. 2). Der hl. Thomas drückt dieses noch schärfer aus: Quaedam (causae) sibi invicem sunt causae, secundum diversas species causae, sicut laborare est causa efficiens bonae habitudinis (des Wohlbefindens), bona autem habitudo est causa finalis laboris (In II. Physic. lect. 5).

Dieses gegenseitige Verursachungs-Verhältnis trifft nur zu zwischen der stofflichen und der Form verleihenden Ursache einerseits, und der hervorbringenden und Zweck-Ursache anderseits. Der hl. Thomas drückt dieses so aus: „Contingit secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum: sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis (d. h. die Wiedererlangung der Gesundheit ist Zweck-Ursache der Anwendung der Arznei, und die angewendete Arznei ist die hervorbringende Ursache der Gesundheit); similiter materia causa est formae aliquo modo, inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae, inquantum dat materiae esse actu“ (Quaest. disp. de verit. q. 28. a. 7; fast geradeso In IV. Sent. dist. 17. q. 1. a. 4. sol. 1). Noch deutlicher drückt der hl. Lehrer dieses anderswo aus, wo er zugleich genau angibt, worin jener gegenseitige Einflufs besteht, den die genannten Ursachen aufeinander ausüben. Was zunächst die Wechselwirkung zwischen Zweck und hervorbringender Ursache betrifft, so sagt er: das, was die bewirkende Ursache dem Zweck gibt, ist: Dasein; sie gibt ihm Fleisch und Blut und macht, dafs er aus dem idealen Zustand in die Weltwirklichkeit eintrete. Was umgekehrt die bewirkende Ursache vom Zweck empfängt, ist durchaus nicht dasselbe; der Zweck macht nicht, dafs die hervorbringende Ursache Dasein erhalte, sondern nur, dafs sie zu wirken beginne; der Zweck reizt die bewirkende Ursache zur Thätigkeit. — Materie und

Form verursachen sich gegenseitig ein gewisses Sein, wie es ihrer verschiedenen Natur entspricht, also nicht das Dasein, sondern nur ein gewisses Sosein. Doch wir dürfen die Worte des hl. Thomas dem freundlichen Leser nicht vorenthalten: „Sciendum est, quod, cum sint quatuor causae, earum duae sibi invicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus (motus). Et similiter materia et forma (sibi invicem correspondent): nam forma dat esse, materia autem recipit. Efficiens est causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, ut sit finis. Finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit, non autem agit, nisi causâ (oder gratiâ) finis: unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. Forma autem et materia sibi invicem sunt causae quantum ad esse. Forma quidem materiae, inquantum dat ei esse actu; materia autem formae, inquantum sustentat ipsam. Dico autem, utrumque horum sibi invicem esse causam essendi — vel simpliciter, vel secundum quid. Nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter, forma autem accidentalis (dat esse materiae) secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma hujus, habens esse in hoc; sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem" (In V. Metaphys. lect. 2).

Bezüglich dieser Art von Ursachen und Wirkungen müssen wir also, wenn wir sie auf ihren innern Wert prüfen und feststellen wollen, welcher von ihnen der Vorzug vor der andern zukomme, eine Unterscheidung machen. Schlechthin ist jedenfalls jene Ursache vortrefflicher als die andere, welche mehr gibt, als sie empfängt. Demnach ist die Form und Wesen verleihende Ursache an sich vornehmer als der Stoff, in dem jene Form und jenes Wesen verwirklicht ist. Und der Zweck, um dessentwillen alle anderen Ursachen wirken, der namentlich alle Triebkräfte der bewirkenden Ursache in Bewegung setzt, ist unter allen die vornehmste Ursache: „Prima inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum (nämlich durch das Streben nach einem Zweck), non magis ageret hoc quam illud" (S. Thom. 1. 2. q. 1 a. 2).

In umgekehrter Reihenfolge, von oben nach unten gehend, drückt er dasselbe so aus: „Finis dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt, quod sint causae: quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam": Quaest. disp. de verit. q. 28 a. 7. Cf. In II. Physic. lect. 5; Sum. theol. 1. q. 5 a. 4. — Gleichwohl bleibt es auch bezüglich dieser Ursachen wahr, dafs eine jede von ihnen beziehungsweise (secundum quid) vorzüglicher ist als ihre Wirkung. Der Stoff hat unter jenem Gesichtspunkt, unter dem er Träger der Form und des Wesens, also dessen Ursache ist, und insoweit er dessen Ursache ist, einen Vorzug vor ihm; denn in dieser Beziehung zum Stoff erscheint die (Wesens-)Form uns als von ihm empfangende und seiner bedürftige Wirkung. Ebenso ist die bewirkende Ursache, obgleich sie erst durch den Zweck (als primum in intentione) in Bewegung gesetzt wird, dennoch vorzüglicher als der Zweck, insofern sie diesem erst (als ultimum in executione) Dasein und Wirklichkeit verleiht.

Fassen wir aber die Dinge, denen es zukommt, Ursachen oder Wirkungen zu sein, von ihrer sachlichen Seite auf (materialiter), so kann man unsern Satz „omnis causa est nobilior suo effectu" nicht allgemein als zutreffend bezeichnen. Gleichwohl ist auch in dieser Beziehung in den meisten Fällen ein gewisser Vorzug der Ursache vor der Wirkung nicht zu leugnen. Gehen wir nur die einzelnen Arten von Ursachen durch.

Handelt es sich zunächst um die wirkende oder hervorbringende Ursache, so ist es gewifs, dafs jene Ursache, die nicht auf eine bestimmte Art von Wirkungen beschränkt ist, sondern verschiedene ungleichartige Wirkungen hervorbringt (causa aequivoca, auch universalis), in ihrer Art höher steht und vollkommener ist als die von ihr hervorgebrachten Wirkungen. Das zeigt sich deutlich, wenn wir den Menschengeist mit seinen verschiedenen und verschiedenartigen Schöpfungen vergleichen; am deutlichsten aber, wenn wir an Gott, die erste und allgemeinste Ursache, denken, der unendlich über alle seine Werke erhaben ist. — Handelt es sich dagegen um jene Ursachen, die auf eine Wirkung beschränkt sind (causa particularis), welche mit ihnen von der gleichen Art ist (causa univoca), so ist es nicht weniger klar, dafs diese nicht wesentlich, oder der Art nach, vollkommener sein können als ihre Wirkungen. Das ist augenfällig bei der Hervorbringung durch Zeugung, denn das Gezeugte ist ja von derselben Art, also auch von der gleichen wesentlichen Vollkommenheit wie das

Zeugende.[1] Was aber die aufserwesentliche Vollkommenheit betrifft, so steht nichts im Wege, dafs das Gezeugte (also die Wirkung) das Zeugende (oder die Ursache) übertreffe. So kann der Sohn stärker, gesunder, tugendhafter, gescheiter, reicher u. s. w. als sein Vater sein. Aber auch das Umgekehrte kann der Fall sein. Ebenso verhält es sich bei dem Wirken aller Naturkräfte. Bald bringen kleine Ursachen grofse Wirkungen hervor (wie der Funke, der eine verheerende Feuersbrunst entzündet), bald gehen verderbendräuende Ursachen spurlos vorüber (Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus). — Bezüglich der bewirkenden Ursache trifft es also nicht immer zu, dafs sie, sachlich genommen, schlechthin vorzüglicher als ihre Wirkung sei. Einen gewissen Vorzug mufs man ihr indessen stets zuerkennen, nämlich den des Älter- und Früher-Seins, des Voraufgehens. Dazu gesellt sich bei den allmählich, durch Zeugung u. s. w., entstehenden Dingen noch ein unverkennbarer weiterer Vorzug, der wenigstens eine Zeitlang anhält, nämlich der, dafs die Ursache bereits zu ihrer Vollkommenheit gelangt ist, während die Wirkung sich erst auf dem Wege dahin befindet und auf diesem der Führung durch die Ursache bedarf. Das zeigt sich deutlich in dem Verhältnis zwischen Eltern und ihren heranwachsenden Kindern. Dafs Kinder

[1] Es ist für unsern Zweck nicht notwendig, hinzuzufügen, dafs, unbeschadet der durch die Form verliehenen Gleichheit aller Einzelwesen derselben Art bezüglich ihrer (metaphysischen und physischen) Wesens-Bestandteile, dennoch jene Form in den verschiedenen Einzelwesen in gröfserer oder geringerer Vollkommenheit, also dem Grade nach verschieden vorhanden sein kann. In dieser Beziehung sagt der hl. Thomas: „Non quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa, quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae“ (Contra Gent. lib. 2 cap. 81 ad 2). Bezüglich der Menschenseelen scheint die Annahme einer solchen Verschiedenheit schon wegen der Fülle der Schöpfermacht Gottes unabweislich. Denn wenn nicht zwei Blätter auf einem Baume, nicht zwei Gesichter unter allen Menschen vollkommen gleich sind, wie sollte man sagen, dafs alle von Gott unmittelbar erschaffenen Seelen ohne Abwechselung und Verschiedenheit einander gleich seien? Natürlich mufs aber nach peripatetischer Anschauung eine entsprechende Verschiedenheit auch auf seiten des Körpers vorausgesetzt werden, da ja die Materie zur Aufnahme der Form zubereitet wird. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: „Manifestum est quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. . . . Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam, cum in hominibus quidam habent corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (bei Aristoteles) in II. de Anima, quod molles carne bene aptos mente videmus“ (Sum. 1. q. 85 a. 7). Die Verschiedenheit der Seelen gründet also in der „diversa commensuratio animarum ad corpora“ (Contra Gent. loc. cit.).

wegen ihrer Unfertigkeit und Abhängigkeit von den Eltern weit hinter diesen zurückstehen, liegt auf der Hand.

Wenden wir uns der Zweck-Ursache zu, so ist dieselbe, sachlich aufgefaſst, entweder ein bestehendes Gut, nach dessen Erreichung wir streben (finis obtinendus), oder ein ideales Gut, dessen Verwirklichung wir durch unsere Bethätigung anstreben (finis efficiendus). In jedem Falle handelt es sich um etwas, das über uns steht, das uns begehrenswert erscheint, dessen Erlangung für uns ein wahrer Gewinn, eine Vervollkommnung wäre. Reden wir allerdings von uns allein, von den Menschen, deren Handeln zweckbewuſst ist, und die nach freier Wahl sich verschiedene, selbst entgegengesetzte Ziele vorstecken können, so wissen wir aus trauriger Erfahrung, daſs wir auch etwas tief unter uns Stehendes, das Gemeine, das Niedrige erstreben können (allerdings unter dem Scheine des Guten, d. h. zur Befriedigung einer Leidenschaft). Das ist aber eine Abirrung der Zielstrebigkeit, die nicht in unserer Frage entscheiden kann. Die Scholastiker würden sagen: jenes Schein-Gut bildet nur per accidens, nicht aber per se anstatt eines wirklichen Gutes das Ziel des Strebens. — Auch müssen wir noch auf etwas anderes aufmerksam machen, daſs man nämlich ein wirkliches Gut erstreben kann in der Absicht, es so oder so zu verwenden, es diesem oder jenem zu gute kommen zu lassen. In diesem Sinne unterschieden die Alten zwischen finis qui und finis cui, d. h. zwischen dem, was erstrebt wird, und dem, wem es zugewendet werden soll. Man sieht gleich, daſs hier der eigentliche Gegenstand des Strebens (also der Hauptzweck) als Mittel einem weitern (Neben-)Zweck dienstbar gemacht wird. Allerdings kann dieser Endzweck in der Absicht des Handelnden die Hauptsache, die eigentliche Triebfeder seines Handelns sein. Dann können wir aber das, was wir vorher finis qui nannten, allerdings nur als Mittel und nicht als Selbstzweck ansehen. So ist es z. B., wenn jemand eine Wissenschaft zu erlangen strebt in der Absicht, sein Brot mit derselben zu verdienen; oder wenn jemand sich bemüht, in den Besitz einer Geldsumme zu gelangen, um sie zu einem Werk der Nächstenliebe zu verwenden. In anderen Fällen jedoch bleibt der finis qui die Hauptsache, der eigentliche Zweck, mit dem es aber von selbst gegeben ist, daſs er auch anderen zu gute kommt. Wie im ersten Falle der von uns als Mittel erkannte finis qui für unsere Frage auſser Betracht bleibt, so auch im zweiten Falle der ganz nebensächliche, beim Streben nach dem eigentlichen Zweck vielleicht gar nicht einmal beabsichtigte finis cui. In

letzterer Beziehung sagt der hl. Thomas: „Aliquid potest esse propter aliud dupliciter: aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem; et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut (wie wenn man sagte, es seien) luna et stellae propter noctuas et vespertiliones, cum finis potior sit his quae sunt ad finem. Alio modo potest dici, aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas, eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax“ (In II. Sent. dist. 15 q. 1 a. 1 ad 6).

Die verschiedenen Zwecke also, die die Geschöpfe anstreben, bilden untereinander eine Stufenleiter, in der jeder vorhergehende Zweck wieder Mittel zu einem nachfolgenden wird. Ob bewußt oder unbewußt, streben alle Geschöpfe zu einem letzten Zweck. Das Streben nach demselben ist ihnen vom Schöpfer in ihre Natur gelegt: er hat sie auf den der Natur eines jeden entsprechenden Endzweck hingeordnet. Die rohen Naturkräfte wirken, unbewußt und mit Notwendigkeit und doch so unendlich weise zusammen, um die wunderbare Ordnung des Weltalls herzustellen; die aus unbewußtem Naturtrieb handelnden Lebewesen arbeiten an der vom Schöpfer gewollten Erhaltung ihrer Art; der Mensch strebt in mächtigem Drange, aber frei wählend nach einem Glück, das alles Sehnen seines Herzens befriedigen soll. Dieses Glück findet er in der Anschauung und im Besitze Gottes. Wer möchte leugnen, daß diese Güter, die das Sehnen der ganzen Natur zu sich hinaufziehen, über den nach ihnen strebenden Wesen liegen und diese weit übertreffen? — Aber auch die einzelnen Güter, oder besser gesagt, die Teil-Güter, nach denen die Geschöpfe als Mittel-Zwecke streben, sind, wenn auch nicht schlechthin und in jeder Beziehung, so doch wenigstens beziehungsweise und in einer Hinsicht vorzüglicher als die ihrer entbehrenden Wesen. Die Gelehrsamkeit, nach deren Anteil der Mensch strebt, die Tugend, nach deren Besitz er verlangt, die Ehre, nach deren Erreichung er hascht, kurz alle sogenannten idealen Güter, schweben wie Wesen höherer Art über ihm und locken ihn zu sich in die Höhe. Bei den materiellen Gütern findet allerdings meistens das Gegenteil statt: Reichtum, Sinnengenuß u. s. w. ziehen ihn hinab zur Erde, ja bis in den Schlamm.

Bezüglich der Form und Wesen verleihenden Ursache einerseits und der stoffartigen Ursache anderseits kommt zunächst ihr gegenseitiges Verhalten zu einander in Betracht und dann ihr beiderseitiges Verhältnis zu dem aus ihrer Vereinigung hervorgehenden Wesen (compositum). Über ihr gegenseitiges Verhältnis müssen wir uns aber ganz kurz fassen, da wir uns

an dieser Stelle nicht auf eine Erörterung der Natur von Materie und Form einlassen können. Es möge darum die allgemeine Bemerkung genügen, dafs nach peripatetischer Auffassung der Form in jeder Beziehung der Vorzug vor der Materie zukommt. Die Materie ist etwas unbestimmtes Bestimmbares, das erst durch die Form Bestimmtheit und Bestand erhält. Die Form ist darum etwas Göttliches und Gutes und Erstrebenswertes (*ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ*), nach dem die Materie, der das alles fehlt, verlangt (*τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος, καὶ αἰσχρὸν καλοῦ*. Physic. lib. 1 cap. 8). Die Form ist also geradeso vollkommener als die Materie, wie die Wirklichkeit vollkommener ist als die Möglichkeit.[1]

Vergleichen wir aber die Gesamt-Wirkung dieser beiden Ursachen, nämlich das aus ihrer Vereinigung hervorgehende compositum, mit ihnen selbst, so scheint es klar zu sein, dafs dasselbe vollkommener ist als jede der beiden es bildenden Teil-Substanzen. Das scheint schon aus der allgemeinen und augenfälligen Wahrheit zu folgen, dafs die Teile auf das Ganze berechnet und hingeordnet sind und von ihm erst ihre Vollkommenheit erlangen. Bezüglich der Materie scheint dieses allgemein zugegeben zu werden, nicht aber bezüglich der Form. Die Averroisten wenigstens behaupten das Gegenteil.[2] Und sie berufen sich für ihre Lehre auf Aristoteles, der sage: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον* (Metaphys. lib. 6 cap. 3). Allein dieser Lesart, die auch in die Ausgabe der Berliner Akademie überging, steht eine andere gegenüber, die das gerade Gegenteil besagt, indem sie im Nachsatz statt *καὶ τοῦ* setzt: *καὶ τὸ*. Dem entspricht die Übersetzung Bessarions: Si species (forma) prior materia est et magis ens, illud quoque quod ex ambobus est (das compositum), prius est ob similem causam. — Ohne uns auf eine Textkritik einzulassen, prüfen wir einfach die Gründe, die für jene Ansicht vorgebracht werden.[3] Auf den ersten Blick werden wir sehen, dafs dieselben

[1] Vgl. Metaphys. lib. 8 cap. 9: *Ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον.* Bei S. Thomas lib. 9 lect. 10.

[2] Averroes, Phys. lib. 2 comment. 4; Jandunus, Metaphys. lib. 5 q. 16; Zimara, Theoremata, Propos. 10 u. 69; u. a.

[3] In den neueren Ausgaben des hl. Thomas kommen zwar Übersetzungen beider Lesarten vor, seiner Erklärung liegt jedoch die Averroistische Fassung zu Grunde: Si species materiâ est prior et magis ens, et ipso quod ex utrisque, prior erit propter eandem rationem. Es ist aber wohl zu merken, dafs im Nachsatz das magis ens des Vordersatzes nicht wiederholt wird. Deshalb nimmt der hl. Thomas das alleinstehende

einer gewissen Berechtigung nicht entbehren. Man sagt: das compositum hat seine ganze Vollkommenheit von seiner Wesensform. Also ist jene Vollkommenheit in vorzüglicher Weise in der Form selbst — nach dem früher von uns erklärten Satz: propter quod unumquodque tale, illud magis tale est. Wird nämlich etwas von zwei Dingen zugleich ausgesagt: von dem einen als dem Verursachenden und wesentlich, von dem andern als dem Verursachten und mitgeteilt, so ist es klar, dafs jenes etwas in vollkommener und höherer Weise in jenem als in diesem sich findet. So ist aber das Verhältnis zwischen Form und Compositum. Alle Wesens-Vollkommenheit, die sich im Compositum findet, verdankt dieses der Form; also mufs diese jene Vollkommenheit, als ihr Quell, in reicherem und vollkommenerem Mafse besitzen. — Es will uns bedünken, dafs hier das Wort Form in einem andern Sinne genommen wird, als der ist, in dem wir es vorher brauchten. Man kann nämlich von der Form reden entweder im Gegensatz zur Materie und gesondert von dieser; oder aber in Vereinigung mit der Materie zum und im Compositum. In jenem Sinne scheint es uns keinem Zweifel zu unterliegen, dafs die Form weniger und geringer ist als das aus ihr und der Materie zusammengesetzte Ding. Denn dieses hat ja nicht blofs alle Vollkommenheiten der Form selbst in sich, sondern überdies auch noch die der Materie. — Allerdings antwortet man uns hier, dafs die Materie nichts anderes als der Urgrund der Verwesung und des Unterganges, die Quelle und der Sitz aller Unvollkommenheiten ist. Aber das kann in dieser Allgemeinheit nicht zugegeben werden. Dafs die Materie in ihrer Art auch etwas Gutes an sich hat, folgt ja schon daraus, dafs ohne sie das Ganze nicht bestehen könnte, weil ihm ohne sie etwas an der Vollständigkeit seines Wesens fehlen würde. Aber überdies bietet die Materie dem Ganzen auch noch andere Vorteile. Oder wer könnte leugnen, dafs die sog. Accidenzien zur Vollkommenheit des Ganzen unsäglich viel beitragen? Sie alle aber haben ihren Sitz in der Materie. Die Form allein ist etwas Unfertiges, Unvollständiges, das zum Bestehen der Verbindung mit einem andern, der Materie, bedarf. Das sehen wir deutlich in der vollkommensten aller Formen, der Menschenseele, die, wenn sie auch gesondert für sich bestehen kann (forma subsistens),

---

prior, nach unserer oben gegebenen Unterscheidung, von der Ursache im begrifflichen und nicht im sachlichen Sinne (formaliter und nicht materialiter), indem er sagt: „Patet quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicujus sunt eo priora. Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito“ (In VII. Metaphys. lect. 2).



dennoch in ihrer Trennung vom Körper das angeborene, naturgemäfse Verlangen nach der Wieder-Vereinigung mit demselben bewahrt. Das ist doch wohl nur deshalb der Fall, weil die Vereinigung mit dem Körper (das Compositum) besser und vorzüglicher ist als die Form allein. Wenn das der Fall ist bei einer so vollkommenen Form wie die für sich bestehende, ganz unstoffliche und unsterbliche Menschenseele, wie viel mehr dann bezüglich der unvollkommenen Formen, die aus und in sich allein gar keinen Bestand haben. Nur das compositum ist etwas Vollständiges, mögen wir es als Art oder als Einzelwesen fassen. Darum werden auch nur ihm die in der Form gründenden Handlungen zugeschrieben. Der Mensch ist es, der denkt; es würde gegen den gesunden Sinn verstofsen zu sagen: die Seele denkt. — Nehmen wir aber die Form in dem andern Sinne, nämlich als bestehend im Compositum, so fällt ihre Vollkommenheit mit der des Compositums zusammen, da sie ihm ja alle ihre Vollkommenheit mitteilt; diese kann also über jene in keinem Falle hinausgehen. Gleichwohl könnte man sagen, dafs die Form, wie sie im Compositum Bestand hat, insofern vollkommener ist als das Compositum als solches, da sie, als solche, nicht wie jenes mit Unvollkommenheiten behaftet ist. Nur in diesem Sinne könnten wir der Averroistischen Anschauung eine gewisse Richtigkeit zuerkennen.

Wenden wir das bisher Gesagte auf die künstlichen Hervorbringungen allein an, so können wir am leichtesten noch einige Neben- oder Teil-Ursachen berücksichtigen. Wenn wir aber von künstlichen Hervorbringungen reden, so verstehen wir darunter nicht blofs Kunstwerke im eigentlichen Sinne (solche verdienten vielmehr das Beiwort: künstlerisch), sondern alles, was nicht von der Natur, sondern durch die Geschicklichkeit der Menschen hervorgebracht wird. Der Mensch ist also die bewirkende Ursache aller dieser Dinge. Dafs er mit seinem überlegenen Geist und selbst mit seiner überlegenen Kraft, mit seinem Leben und seiner Unsterblichkeit, kurz seinem ganzen Wesen, oder der Art nach, über allen seinen Werken steht: das kann niemand leugnen. — Zu allen seinen Werken bedarf der Mensch aber eines vorliegenden Stoffes. Um schaffen oder aus nichts etwas ins Dasein rufen zu können, bedürfte er einer unendlichen Kraft, und die kommt nur Gott zu. Alles menschliche Wirken beschränkt sich auf das Formen und Modeln und Gestalten eines gegebenen Stoffes. Dieser Stoff, der sich mit der ihm zu verleihenden Form zu dem nachfolgenden Werk ursächlich verhält, ist bald vollkommener, bald weniger vollkommen als das

neue Gebilde. Wird z. B. aus dem rohen Marmorblock vom Bildhauer ein kunstgerechtes Standbild gefertigt, so ist dieses offenbar vollkommener als sein Stoff. Wird aber das Standbild vom Steinmetz zu einem Meilenstein umgearbeitet, so ist das, was als Stoff gedient hat, zu dieser neuen Gestalt herabgewürdigt. (Etwas Ähnliches trifft auch bei den Naturkräften, also bei den nach den Gesetzen der Natur hervorgebrachten Wirkungen zu, jenachdem es sich um Entstehen oder Vergehen, Werden oder Verderben handelt.) Was die hier erwähnte Form betrifft, so ist es klar, dafs sie nur Bestand im Ganzen hat, an sich also dem Ganzen nachsteht.

Zu allen seinen Gemächten bedarf der Mensch jedoch noch der Beihilfe zweier Dinge: eines Planes und der nötigen Werkzeuge. Auch diese treten darum in die Reihe der Ursachen ein, wenn sie, wie gesagt, auch nur Neben- und Teil-Ursachen sind. Was zunächst die causa exemplaris betrifft, so ist dieselbe bald vorzüglicher, bald gleich, bald weniger vorzüglich als das nach ihr Gebildete. Natürlich verstehen wir dieses blofs von geschaffenen Vorbildern, nicht aber von dem göttlichen Urbild aller Dinge. Denn auch Gott selbst hat alles nach einem Plan, nach einem Vorbild gemacht. Dieses Vorbild ist aber nichts aufser ihm Liegendes, nichts von ihm selbst Verschiedenes, sondern seine eigene Wesenheit, deren Seinsfülle er als unendlich vielen anderen Wesen mitteilbar erkennt — mitteilbar nicht durch Anteilnahme an demselben Sein (univoce), sondern durch Nachahmung desselben in anderer Art (analogice). Dafs dieses göttliche Urbild alles nach ihm Gebildete unendlich überragt, braucht kaum gesagt zu werden. — Handelt es sich dagegen um geschaffene Vorbilder, so sind dieselben entweder Naturwesen oder künstliche Dinge (in dem vorher erklärten Sinne). Naturwesen, gleichviel ob Mensch oder Tier oder Pflanze oder Gestein, können durch Menschenkunst niemals so nachgebildet werden, dafs sie den Vorbildern gleichkämen. Alle auch noch so vollkommenen Nachahmungen dieser Wesen sind von niedrigerer Art als sie selbst. Bezüglich der lebenden Wesen bedarf dieses gewifs keines Beweises. Auch hat bis jetzt noch niemand künstliche Perlen und künstliche Edelsteine den echten gleichgestellt. Wenn es aber auch der Kunst gelingt, ganz die gleichen Eigenheiten (proprietates) und Eigenschaften (qualitates), folglich auch die gleichen Wirkungen hervorzubringen, die manche Steinarten haben, so würden diese doch immer wegen der Art ihres Ursprunges vor den Nachbildungen den Vorzug verdienen. — Werden dagegen künstliche Dinge als Vorbilder benuzt, wie

ein Plan, eine Vorlage, ein künstlerisches Meisterstück u. s. w., so ist deren Wiedergabe oder Nachbildung, wie die tägliche Erfahrung lehrt, bald besser, bald gleich gut, bald schlechter als das Vorbild, je nachdem sie von einem überlegenen oder wenigstens ebenbürtigen Meister oder von einem Pfuscher gefertigt wird.

Dafs dem Werkzeug kein Vorzug vor der mit ihm zu stande gebrachten Arbeit zuzukommen braucht, folgt aus seinem blofsen Begriff. Diesem zufolge ist es ja etwas Untergeordnetes, Unselbständiges; es kann blofs dienen, in keinem Falle herrschen, blofs gehorchen, aber nicht befehlen. Wenn das Werkzeug eigenmächtig, selbständig handelte, wäre es nicht mehr Werkzeug, sondern Haupt-Ursache (causa principalis). So wird nämlich die handelnde, wirkende Ursache im Gegensatz zum Werkzeug genannt. Wenn also auch das Werkzeug eine ihm eigene Thätigkeit ausübt (es kann ja nicht jedes beliebige Werkzeug zur Hervorbringung jeder beliebigen Wirkung verwendet werden), so bleibt es doch immer wahr: causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae (d. h. per virtutem propriam), sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti: sicut lectus non assimilatur securi, sed arti (d. h. dem Plan) quae est in mente artificis (Sum. 3. q. 62 a. 1). Übersehen wir aber nicht, dafs das vom Werkzeug als (Neben-)Ursache, also formaliter, gesagt wird. Nichts steht im Wege, dafs dasselbe sachlich wertvoller sei als die mit ihm hervorgebrachte (selbständige) Wirkung. Oder wird nicht Diamant verwendet, um Glas zu zerschneiden? Und könnte ich nicht mit goldenem Messer ein hölzernes Bildwerk schnitzen? [1]

Fassen wir also die Dinge, die sich als Ursache und Wirkung zu einander verhalten, von ihrer sachlichen Seite auf, so hat bald dieses bald jenes den Vorzug vor dem andern. Es besteht hier keine feste Regel, kein Gesetz, sogar Willkür und sog. Zufall mögen entscheiden; je nach Umständen trifft das eine oder das andere zu. Deshalb begreifen wir nicht, wie Scotus (Theoremata, Theor. 19 n. 7) sagen konnte, der von uns bisher erörterte Grundsatz: causa est nobilior causato, sei schlechthin falsch und nur durch Zufall wahr. Wir begreifen dieses

[1] Diese Auffassung des Werkzeuges findet vielfache Anwendung in der Theologie, besonders in der Lehre von den Sakramenten. Vgl. beim hl. Thomas Sum. 3. q. 62 a. 4: „Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa;“ q. 64 a. 5: „Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint.“



umsoweniger, als er seine Behauptung aufstellt ohne Rücksicht auf die von uns gemachte Unterscheidung zwischen der begrifflichen und sachlichen Seite der Ursachen und Wirkungen. Bezüglich jener, der begrifflichen, Seite (in sensu formali) haben wir aber gefunden, dafs unser Satz schlechthin wahr ist und nur zuweilen zufällig nicht zutrifft. Die Ausnahmsfälle beruhen auf einem leicht erkenntlichen Grunde. Trifft nämlich eine Ausnahme ein, so kommt sie daher, dafs es sich um eine Ursache handelt, die diesen Namen nicht in vollem Mafse verdient. Das sahen wir unmittelbar vorher, als wir von der werkzeuglichen Ursache sprachen: „principale agens oportet esse potius (effectu), quod non requiritur in agente instrumentali" (Sum. 2. 2. q. 165 a. 2 ad 1). Fürs gewöhnliche trifft, wie erklärt, auch hier jene Regel zu, aber nicht notwendig (non requiritur); es kann auch das Gegenteil zutreffen. Ebenso verhält es sich mit den sog. causae per accidens, wenn nämlich etwas eine Wirkung hervorbringt, auf dessen Hervorbringung es von Natur nicht berechnet ist, oder wenn dem Menschen bei seinem Handeln etwas unterkommt, das er nicht beabsichtigt hatte (Ibid. q. 148 a. 3 ad 2). Dasselbe trifft zu bei den vor- und zubereitenden Ursachen: „causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens" (1. 2. q. 66 a. 6 ad 3). Mit dieser Bemerkung weist der hl. Thomas die Behauptung ab, dafs die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung vorzüglicher seien als die der Liebe. „Sic (enim) fides generat spem, et spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram." — Das sind also eigentlich nur scheinbare Ausnahmen, und es bleibt allgemein wahr, dafs das, was wirkliche und eigentliche Ursache eines andern ist, insoweit es Ursache ist, besser und vollkommener als jenes ist.

Ganz in demselben Sinne sagen die Peripatetiker auch: **agens est nobilius patiente.** *Ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* (Aristot., De anima lib. 3 cap. 5). Nach dem bereits Gesagten brauchten wir kaum die Erklärung hinzuzufügen: „agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa" (1. q. 79 a. 2 ad 3). — Auch brauchen wir nicht zu wiederholen, dafs wir die Begriffe handelnd und leidend in sensu formali nehmen: „non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scil. in quantum est agens" (Quaest. disp. de verit. q. 26 a. 8 ad 1). — In diesem Sinne erklärt der hl. Thomas den vorstehenden Grundsatz durch ein handgreifliches Beispiel. Er sagt: „Das Feuer oder das Eisen, das zum Brennen oder Schneiden des menschlichen Körpers angewendet

wird, ist an sich, schlechthin, als Ding, gewifs nicht vornehmer als dieser Körper, aber unter dem Gesichtspunkt der Wärme oder der Schärfe, unter dem es auf den Körper wirkt, hat es allerdings einen Vorzug vor diesem" (In IV. Sent. dist. 11 q. 1 a. 4 sol. 1 ad 3). Ein noch packenderes Beispiel braucht der hl. Bonaventura. Er sagt: „Der Stein, an den der Fufs sich stöfst, verletzt diesen. Daraus folgt gewifs nicht, dafs der Stein den Vorrang vor dem Fufs habe. Aber in einem Stück übertrifft der Stein ganz sicher den Fufs: durch seine Härte und Festigkeit" (In III. Sent. dist. 16 a. 1 q. 1).

Gewifs wird durch diese Unterscheidungen klares Denken und scharfes Urteil gefördert.

3. **Causa et effectus sunt simul. — Causa est prior suo effectu.** — Auch diese gegenseitig sich ergänzenden Grundsätze erfordern zu ihrem richtigen Verständnis die vorher gegebene Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung als solchen (formaliter), und dem Wesen der Dinge, denen es zukommt, Ursache und Wirkung zu sein (materialiter).

Der erste Satz ist von Ursache und Wirkung als solchen zu verstehen. Er erfordert also, dafs beide Begriffe ausschliefslich in ihrem gegenseitigen Verhältnis gefafst werden, die Ursache mithin als (actu) verursachend und die Wirkung als (actu) gewirkt werdend. Die genaue Fassung des Satzes wäre demnach diese: die Ursache als verursachend fällt zeitlich zusammen mit ihrer Wirkung im Augenblick ihres Gewirktwerdens. — Es ist also nicht von der Ursache die Rede, insofern sie (in actu primo) darauf berechnet oder dazu befähigt ist, eine oder mehrere Wirkungen hervorzubringen; — noch auch von der Wirkung, insofern sie nach ihrer Hervorbringung fortbesteht. Das einmal gebaute Haus bedarf zu seinem Fortbestande nicht der zeitlichen Mit-Fortdauer seiner Erbauer, — noch sind alle Häuser, die ein Baumeister machen kann, mit ihm gleichzeitig auch schon da. — Aber wenn ein Haus gebaut wird, so ist es klar, dafs dieses nur durch die gleichzeitig daseienden Bauleute geschieht. Das Bauen und das Gebautwerden fallen zeitlich zusammen.

Am deutlichsten zeigt sich die Richtigkeit unseres Satzes in dieser Erklärung bei den inneren Ursachen, Stoff (Materie) und Gestalt (Form), deren gegenseitiges Verursachen notwendig mit der Entstehung des aus ihnen hervorgehenden Wesens (des compositum) zusammenfällt. — Bezüglich der äufseren Ursachen ist die Sache jedoch ebenfalls klar. Der Zweck als (ideal) erkannter und gewollter (primum in intentione) fällt mit dem Streben zusammen, das aus ihm entspringt. Die Bemühungen, welche

dieses Streben veranlafst, enden mit dem (real) Erfassen des Zweckes, insofern er Ziel ist (ultimum in executione). — Bezüglich der bewirkenden Ursache bleiben einige Schwierigkeiten, die wir zu lösen haben.

Zunächst müssen wir zwei Arten von bewirkenden Ursachen unterscheiden: die einen bringen ihre Wirkungen allmählich hervor. Das geschieht entweder, wie in dem gegebenen Beispiel des Bauens, auf dem Wege eines Zeit erfordernden Fortschrittes, oder aber, wie beim Entstehen der lebenden Wesen, auf dem Wege eines natürlichen Entwickelungsganges. Die anderen bringen ihre Wirkungen unvermittelt, ohne Werkzeuge und Hilfsmittel, gleich hervor.[1] Bei diesen dauert darum das Zusammensein von Ursache und Wirkung nur einen Augenblick; bei jenen jedoch die ganze Zeit, bald länger, bald kürzer, die vom Beginn bis zur Vollendung der Wirkung verläuft.

Hierbei ist aber zunächst zu berücksichtigen, dafs das Zusammensein mit ihrer Wirkung von jeder Ursache nach der Art ihrer Verursachung ausgesagt wird. Bei der Erzeugung von lebenden Wesen z. B. hat der weibliche Teil einen andern Einflufs (d. h. eine andere Ursachlichkeit) auf die Hervorbringung der Wirkung wie der männliche Teil: danach findet selbstverständlich auch bei beiden eine verschiedene Art des simul esse statt.

Dann mufs aber auch als Wirkung genau das verstanden werden, was aus der Ursache als solcher gleichsam fliefst. Handelt es sich z. B. um den Willen, so ist seine unmittelbare, hier gemeinte Wirkung nicht die vermittels der körperlichen Kräfte zu setzende That (actus imperatus), sondern der innerliche Willens-Entschlufs selbst (actus elicitus). — Auch kann ich heute schon einen Entschlufs fassen, den ich morgen erst ausführen will. Dann fällt der im Augenblick gefafste Entschlufs selbst (als Wirkung) mit der Bethätigung des Willens (als Ursache) zusammen. Aber auch mit der morgen erfolgenden Ausführung des Entschlusses besteht die Willensthätigkeit noch in irgend einer Form zusammen. Denn dauerte die Kraft des heute gefafsten Entschlusses nicht bis morgen fort (virtualiter), so würde die Ausführung in keiner Weise eintreten. Es wäre darum nicht

[1] Causa efficiens statim producit effectum suum, ad quem ordinatur immediate, non autem effectum, ad quem ordinatur mediante alio, quantumcunque sit sufficiens; sicut calor, quantumcunque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. S. Thom. In IV. Sent. dist. 48 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1.



zulässig, sich auf den Grundsatz causa et effectus sunt simul zu berufen, um zu beweisen, dafs die Welt, da Gott sie ewig gewollt, mit Gott gleichewig sein müsse. Zwar könnten wir in dem ewigen, unveränderlichen, mit seinem Wesen gleichen Willen Gottes nicht, wie beim menschlichen Willen, unterscheiden zwischen der augenblicklichen, vorübergehenden Bethätigung des Willens und der fortdauernden und fortwirkenden Kraftentfaltung desselben, mit anderen Worten, wir könnten den Unterschied von formaliter und virtualiter nicht auf den Willen Gottes anwenden. Aber das müfsten wir sagen, dafs der Wille Gottes keine notwendig wirkende Kraft ist, und dafs er bezüglich seiner Werke sich ebenso auf das wann wie auf das was erstrecken kann. Bezüglich der Welt hatte der eine und unteilbare Wille Gottes ein Zweifaches zum Gegenstand: 1. dafs sie würde, und 2. dafs sie „im Anfang“ würde.

Aber es gibt auch Ursachen, die Wirkungen hervorbringen, welche später, infolge der von ihrer Ursache ihnen mitgeteilten Kraft, weitere Wirkungen hervorbringen, wie z. B. das Ei des Huhnes, das Samenkorn der Pflanze, der Plan des Baumeisters, die gute oder schlechte Erziehung der Kinder. Insofern ist es möglich, dafs eine Ursache eine Wirkung hervorbringt, nachdem sie schon aufgehört hat zu wirken, ja selbst zu sein. Ist der Zeugungsakt einmal gesetzt, so mag der Zeugende aufhören zu bestehen, die Geburt wird seinerzeit doch erfolgen. Wenn wir aber genau zusehen, so ergibt sich uns sofort, dafs diese Thatsachen unsern Grundsatz eher bekräftigen als entkräften. Zwar stofsen wir in keiner Weise den andern scholastischen Grundsatz um: **causa causae est etiam causa causati** — wofern er nur mit der nötigen Unterscheidung von unmittelbar und mittelbar verstanden wird. Vom Vater stammt der Sohn unmittelbar ab, dessen Sohn aber (d. h. der Enkel) nur mittelbar. Wie wir aber bereits vorher sagten, ist das behauptete Zusammen-sein von Ursache und Wirkung nur von der Ursache und ihrer unmittelbaren Wirkung zu verstehen. Die unmittelbare Ursache der Entstehung der vorher angeführten lebenden Wesen ist aber das Ei und das Samenkorn selbst und nicht das Wesen, von dem diese befruchtet wurden. Ebenso ist der Plan selbst es, nach dem der Bau aufgeführt wird, und nicht der (etwa bereits gestorbene) Baumeister, der den Plan entworfen hat. Dasselbe gilt von jenen Ursachen, deren Wirkungen, einmal gesetzt, sich unmittelbar fortpflanzen, wie etwa der Schall der Glocke oder der Schufs des Gewehres oder das Sich-Fortbewegen eines einmal in Bewegung gesetzten Körpers. Unmittelbare Ursache jeder

neuen Schwingung beim Schall ist die jedesmal vorhergehende Schall-Welle. Das Fort-Fliegen des einmal abgefeuerten Schusses und das Fort-Laufen der einmal angestofsenen Kugel hat zur unmittelbaren Ursache die Trägheit oder das Beharrungs-Vermögen dieser Körper. Mag das Gewehr auch beim Abfeuern zerplatzen, der Schufs wird dennoch treffen; und mag die Hand, die der Kugel den Anstofs gab, sich längst wieder in Ruhe befinden, die Kugel läuft immer noch weiter. Auch in diesen Beispielen sehen wir also, dafs die Ursache mit der von ihr unmittelbar hervorgebrachten Wirkung zusammenfällt.[1]

[1] Der eben angeführte Satz: causa causae est etiam causa causati bedarf, soll er richtig verstanden und angewendet werden, noch einiger weiteren Einschränkungen. Zunächst mufs es sich in der ersten und in der zweiten Ursache, von denen er redet, um die gleiche Ursachlichkeit handeln, so dafs der Einflufs, den die zweite (oder Mittel) Ursache auf ihre Wirkung ausübt, derselbe ist, den die erste Ursache auf sie selbst ausgeübt hat. Es wäre deshalb eine unzulässige Anwendung dieses Grundsatzes, wenn man ihn mit dem vorher erklärten: causae sunt sibi invicem causae verquickte und sagte: Die Materie ist Ursache der Form, die Form ist Ursache der Materie: also ist die Materie Ursache der Materie (mithin ist die Materie früher als sie selbst u. s. w.). Das geht, wie gesagt, deshalb nicht an, weil es sich um Verursachungen verschiedener Art handelt. Der von der ersten Ursache (hier: die Materie) auf ihre Wirkung ausgeübte Einflufs ist nicht derselbe, wie der von der zweiten Ursache (hier: der Form) auf ihre Wirkung ausgeübte, mit anderen Worten, diese beiden voneinander abhängigen oder, wenn man will, aufeinander folgenden Ursachen kommen in der Art der Ursachlichkeit nicht überein. Aber auch, wenn es sich um dieselbe Art der Verursachung handelt, z. B. wenn die in Rede kommenden Ursachen beide als causae efficientes wirken, auch dann ist noch eine Einschränkung nötig. Der heil. Thomas kommt auf dieselbe an wenigstens zehn verschiedenen Stellen seiner Werke zu sprechen, um zu erklären, wie es in Handlungen der Geschöpfe, besonders der freien Geschöpfe, die doch ihr Sein und Können und Handeln Gott, der causa prima et universalissima, verdanken, Mangelhaftes und Böses geben könne, ohne dafs dasselbe auf Gott (als causa causae) zurückgeführt werden dürfe. Er drückt die Lösung dieser Schwierigkeit in verschiedener Weise aus. Das eine Mal sagt er: das Mangelhafte und Fehlerhafte in den Handlungen der Geschöpfe ist nicht deren Wirkung per se, sondern nur per accidens, d. h. sie sind von Natur aus nicht dazu da, um jenen Fehler oder Mangel hervorzubringen, sondern vielmehr das Gute, in das sich zuweilen durch das Dazwischentreten von etwas anderm ein solcher Fehler oder Mangel einschleicht. Auf ihre Ursache, also auf Gott, kann aber nur das zurückgeführt werden, was in ihrer angeborenen oder naturgemäfsen Ursachlichkeit liegt: „Causa secunda habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima; et ideo talis effectus, qui per se est eius, in causam primam reducitur. Sed si sit aliquis effectus ejus per accidens, inquantum exit ab ordine causae primae, non oportet quod effectus ille in causam primam reducatur — sicut patet in crure claudicante: quidquid enim de ratione gressus est in claudicatione, totum efficitur mediante crure a

Damit finden auch noch einige andere scholastische Grundsätze ihre Erklärung. Zunächst dieser: **causa non existens non potest operari.** Wenn man das auf die eben angeführten Ursachen ausdehnen wollte, deren einmal gesetztes Wirken unabhängig von ihnen weiter wirkt, oder deren Thätigkeit in seiner Kraftentwicklung fortdauert, so wäre es Unverstand. Nach dem Gesagten kann ja eine Ursache, auch wenn sie selbst (formaliter) nicht mehr besteht, noch in ihren sich fortpflanzenden Wirkungen (virtualiter) fortbestehen. Das ist nicht blofs bei physischen, sondern auch bei moralischen Ursachen der Fall. Letztere können, sei es als segenbringende Saat, sei es als „Fluch der bösen That" bis auf ferne Geschlechter weiterwirken. Von solchen Ursachen ist der vorstehende Satz also nicht zu verstehen, sondern nur

virtute gressiva; sed crus, inquantum est improportionatum virtuti gressivae, inducit deformitatem quae est in claudicatione; unde non oportet quod talis deformitas sit effectus virtutis gressivae" (In II. Sent. dist. 34 q. 1 a. 3 ad 3). Mit Vorliebe gibt der hl. Thomas auch an anderen Stellen dieses Beispiel vom Hinken. Er stellt demselben einen Vergleich an die Seite, indem er sagt: Auch der beste Künstler kann mit mangelhaften Werkzeugen kein vollendetes Kunstwerk schaffen (Contra Gent. lib. 3 cap. 71 ad 1). — Das andere Mal drückt der hl. Thomas denselben Gedanken so aus: Die Wirkung einer Mittel-Ursache kann auf die erste Ursache nur dann zurückgeführt werden, wenn die Mittel-Ursache sie hervorbringt, insoweit sie sich innerhalb der Ordnung der ersten Ursache hält; wenn sie aber über diese Ordnung hinausgeht, so kann das, was sie so wirkt, nicht der ersten Ursache zugeschoben werden. So kann das, was ein Diener gegen den Befehl seines Herrn thut, nicht auf den Herrn als Ursache zurückgeführt werden. Die Anwendung auf die Sünde, die gegen das Gebot Gottes begangen wird, ist klar (Sum. theol. 1. 2. q. 79 a. 1 ad 3; cf. Quaest. disp. de malo q. 3 a. 1 ad 4). Ebensowenig wie von Urheberschaft kann von Mitwirkung bezüglich der Sünde auf seiten Gottes geredet werden. „Illud dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit: et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est" (In II. Sent. dist. 37 q. 2 a. 2 ad 1). — Bezüglich der verfehlten oder fehlerhaften Wirkungen ist also immer zu bemerken: „quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente" (Sum. 1. q. 49 a. 2 ad 2). So kann also, um auf unser erstes Beispiel zurückzukommen, die Krüppelhaftigkeit oder Schwindsüchtigkeit des Enkels nicht auf den kräftigen und gesunden Grofsvater zurückgeführt werden.

von solchen Ursachen, die in keiner Weise bestehen. Man kann ihn in anderer Fassung darum auch so ausdrücken: τὸ nihil non potest esse causa oder operari. So aufgefafst ist er durch sich selbst einleuchtend. Denn zum Handeln oder Verursachen gehören ja Fähigkeiten oder Kräfte. Wie könnten diese Kräfte einem nicht bestehenden Dinge beigelegt werden? Erst sein, dann handeln: das ist der nächstliegende Sinn des später in seiner ganzen Tragweite zu erklärenden Satzes: agere sequitur esse. „Omnis actio," sagt der hl. Thomas, „causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu" (Sum. 1. 2. q. 79 a. 2). Und wiederum: „Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit, non enim est operari, nisi entis in actu" (1. q. 75 a. 2). Das ist so klar, dafs es weder bewiesen zu werden braucht, noch bewiesen werden kann. Was Ursache ist, ist; wenn es nicht ist, kann es nicht Ursache sein. Behaupten, dafs etwas Ursache sei, und leugnen, dafs es sei, heifst ein und dasselbe zu gleicher Zeit behaupten und leugnen, d. h. etwas Widersinniges thun.

Ein anderer scholastischer Grundsatz erhält durch das eben Gesagte Licht, nämlich dieser: **agens nequit agere in distans.** Das „simul esse" von Ursache und Wirkung mufs nämlich nicht blofs von der Zeit, sondern auch vom Ort verstanden werden. Wie könnte in der That jener eigentümliche Einflufs des Gebens und Empfangens zwischen Ursache und Wirkung bestehen, wenn sie nicht in Berührung miteinander kämen? Man sieht aber sofort, dafs eine solche Berührung nicht blofs durch, ich möchte fast sagen, persönliche Begegnung statthaben kann, d. h. dadurch, dafs die Ursache in ihrem eigenen Sein und Wesen (entitative oder supposito) der Wirkung nahetrete, sondern dafs eine von der Ursache irgendwie ausgehende Kraft (virtute) genügt, um eine Wirkung hervorzubringen. Wollte man den eben angeführten Satz blofs von jener persönlichen Nähe verstehen, so träfe er offenbar nicht immer zu, zumal nicht in den zuletzt von uns angeführten Beispielen. Dehnt man ihn aber auf die von der Ursache sozusagen ausströmende Kraft und auf ihren ganzen Wirkungskreis aus, so ist er ausnahmslos richtig. Von den inneren Ursachen ist dieses von selbst einleuchtend, da sie sich ja zu einem ungeteilten und unteilbaren Sein vereinigen. Bezüglich der bewirkenden Ursache wurde es oben erläutert in den Beispielen vom Schufs, von Schall- und Licht-Wellen u. s. w. Auf diese Beispiele angewendet, würde der Satz also soviel heifsen als: über seine Tragweite hinaus ist ein Gewehr wirkungslos; über eine gewisse Entfernung hinaus wird der Schall

nicht gehört; der Magnet zieht das Eisen nur an, wenn es in eine bestimmte Nähe zu ihm gebracht wird. Diese Ursachen können also wirken, soweit als ihre Kraft dringt, darüber hinaus nicht. Bei dieser Grenze beginnt mithin das in unserm Satz gemeinte distans (non quidem a supposito causae, sed ab ejus virtute). Da die Tragweite oder die Kraft-Ausdehnung aller Ursachen noch nicht wissenschaftlich erforscht ist, zumal nicht der nur selten in Wirksamkeit tretenden Naturkräfte, so dürfen vereinzelte Beispiele eines scheinbar in die Ferne Wirkens nicht gegen unsern Satz aufkommen. Ebensowenig Beispiele aus dem übernatürlichen (mystischen) oder aufsernatürlichen (spiritistischen) Kräftegebiet. Übrigens steht unser Satz mit den Ergebnissen der neuern Naturforschung vollkommen in Einklang.[1] — Ebenso trifft derselbe bei der Zweck-Ursache zu. Der Zweck kann die bewirkende Ursache ja nur dadurch zum Handeln anlocken oder reizen, dafs er als erkannt ihr gegenwärtig ist und so seinen Einflufs auf sie ausübt. Ignoti nulla cupido. Die Goldfelder Kaliforniens können nur den anlocken, der von ihnen hört. Durch dieses Eintreten derselben in die Einbildungskraft wird die Begierlichkeit wachgerufen. Wenn der Zweck oder das Ziel also auch noch lange nicht erreicht ist, so bringt doch schon die blofse Erkenntnis desselben es mit der bewirkenden Ursache in Berührung und setzt deren Strebevermögen in Thätigkeit. „Nihil prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae; sicut finis qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso“ (In III. Sent. dist. 62 a. 6).

Noch ein weiterer scholastischer Grundsatz findet in dem Gesagten seine Erklärung: **Posita causa ponitur effectus**, ja dieser ist fast gleichbedeutend mit dem andern: causa et effectus sunt simul; er drückt denselben Gedanken unter einem andern Gesichtspunkt aus. Er will nämlich nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, besagen: sobald ein Ding, dem es zukommt, eine Wirkung hervorzubringen, da ist, ist auch diese Wirkung mit ihm da. Das trifft offenbar nur bei notwendig wirkenden Ursachen zu, d. h. bei solchen, aus deren Natur die Wirkung, auf deren Hervorbringung sie berechnet sind, gleichsam von selbst fliefst. Sobald Feuer da ist, brennt es; sobald ein gewisser Grad von Elektricität die Luft erfüllt, entladet sie sich in einem Gewitter; sobald genugsam Dämpfe sich in der Luft angesammelt haben, fallen sie in Form von

[1] Vgl. Schneid, Naturphilosophie (3), Paderborn 1890. S. 187 ff.

Regen oder Schnee oder dergl. zur Erde nieder. Ein schwerer Körper fällt sogleich in die Tiefe, ein leichter fliegt in die Höhe. Solche notwendige Natur-Ursachen setzen ihre Wirkung also sofort, vorausgesetzt — wie es besonders aus den zwei letzten Beispielen erhellt —, dafs die äufseren Bedingungen ihres Wirkens vorhanden sind und keine Hindernisse sich ihnen in den Weg stellen. So ist aber nicht mit allen Ursachen ihre Wirkung verbunden, weder mit den frei wirkenden, mit Vernunft und Willen begabten Wesen, noch mit den zwar infolge eines angeborenen Naturtriebes, aber immerhin aus eigenem Antrieb handelnden Wesen. Der Sinn jenes allgemeinen Satzes ist also ein anderer.

Da Ursache und Wirkung, wie wir sahen, Begriffe sind, die sich gegenseitig ergänzen, und, wenn sie rein begrifflich (formaliter oder reduplicative) genommen werden, ohne Beziehung aufeinander nicht einmal gedacht werden, so ist es klar, dafs, sobald die Ursache als Ursache, d. h. als verursachend da ist, notwendig auch die Wirkung als gewirkt werdend da sein mufs. Der eine Begriff fordert ja den andern, ja schliefst ihn ein. Nur müssen wir, wie bereits wiederholt bemerkt, die Begriffe genau nehmen, wie sie einander entsprechen. Es soll also nicht heifsen: Wenn ich den Willens-Entschlufs fasse (positâ causâ), reich, gelehrt, heilig zu werden, so bin ich es auch schon (ponitur effectus). Denn es ist klar, dafs blofs der Beginn des Strebens nach diesen Gütern unmittelbare Wirkung des Entschlusses ist; die endliche Erreichung derselben würde die Wirkung der angewendeten Mittel sein. Ebenso ist mit der Besäung des Ackers (positâ causâ) nicht auch schon eine reiche Ernte gegeben (ponitur effectus). Die erfordert nach der Aussaat noch manche andere unmittelbare Ursachen: Regen, Sonnenschein, Pflege u. s. w. Wir wissen ja, dafs „causa efficiens statim producit effectum suum ad quem ordinatur immediate, non autem effectum, ad quem ordinatur mediante alio, quantumcunque sit sufficiens; sicut calor, quantumcunque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem [in aliis], sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu" (In IV. Sent. dist. 43 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 1). — In dieser Erklärung ist also wirklich sowohl in der idealen als in der realen Ordnung mit der Setzung der Ursache (als actu verursachend) auch die Wirkung (als actu verursacht) von selbst gesetzt.

Der bisher erläuterte Satz: causa et effectus sunt simul, findet jedoch eine notwendige Ergänzung in dem andern, oben bereits angeführten: **Causa est prior suo effectu.**

Hier werden die Ausdrücke Ursache und Wirkung in sachlichem Sinne (materialiter) genommen, insofern sie zwei von einander verschiedenen, so und so beschaffenen Dingen entsprechen. In diesem Sinne scheint es sofort einleuchtend zu sein, daſs die Ursache früher ist als die Wirkung, besonders bei jenen Ursachen, deren Vorstellung sich uns von selbst zunächst aufdrängt. Nur darf man den Begriff des Früher-seins nicht ungebührlich ausdehnen. Es kann nämlich ein Ding früher als ein anderes in doppelter Weise sein: 1. der Natur nach, und 2. der Zeit nach. Daſs auf beide Rücksicht genommen ist, geht aus der sprachlichen Fassung des Satzes hervor. Denn diese lautet nicht: causa est prius (adverb.) suo effectu, oder, was dasselbe wäre: causa existit ante suum effectum, sondern: causa est prior suo effectu.

Von zwei Dingen, die der Zeit nach thatsächlich zugleich da sind, bezeichnet man jenes als der Natur nach früher, welches man infolge der Naturgesetze unseres Geistes vor dem andern denken muſs. Das ist zunächst der Fall bei solchen Dingen, von denen das eine in seinem Bestande von dem andern abhängt, während dieses von jenem unter demselben Gesichtspunkt nicht abhängt. Das trifft vor allem in manchen Fällen in dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung zu. Wir berührten bereits mehrere Arten von Verursachung, in denen Ursache und Wirkung gleichzeitig Bestand erhalten, nämlich zunächst die aus innerer Natur-Notwendigkeit wirkenden Ursachen, sobald alle erforderlichen Bedingungen ihres Wirkens vorhanden sind, wie Sonne und leuchten (nicht zu verwechseln mit dem endlichen Hindringen des Lichtes zu einem bestimmten Punkte), Feuer und brennen (nicht zu verwechseln mit dem Verbrennen eines bestimmten Stoffes). Bei diesen ist die Wirkung, oder vielmehr das fortgesetzte Wirken die mit ihrem Wesen gegebene Eigenart (proprietas). — Dann auch die inneren Ursachen, die nur in innigster Vereinigung infolge gegenseitigen Gebens und Empfangens zugleich im Compositum ins Dasein treten. — Bezüglich dieser Arten von Ursachen müssen wir das, was wir oben (S. 163) von dem nobilius sagten, hier auf das prius ausdehnen. Das Leuchten können wir nicht denken, ohne vorher die Sonne zu denken; jenes hängt von dieser ab; also müssen wir, obgleich beide zu gleicher Zeit ins Dasein treten, dennoch die Sonne als der Natur nach früher bezeichnen. — Das Gleiche gilt bezüglich der inneren Ursachen. Obgleich sie sich unter verschiedenem Gesichtspunkt gegenseitig Ursachen sind, indem sie einander geben, was einer jeden fehlt, so müssen wir doch eine jede unter dem Gesichtspunkt, unter dem sie Ursache

der andern ist, früher denken als ihre entsprechende Wirkung. Die Wirkung ist ja von der Ursache; sie verdankt das, was sie als Wirkung ist, dem Einflufs der Ursache. Wie könnten wir aber einen solchen Einflufs verstehen, wenn wir die Ursache nicht vor der Wirkung dächten! Von einem fehlerhaften Kreis (circulus vitiosus) kann hier nicht die Rede sein; denn ein solcher ist blofs dann vorhanden, wenn das eine aus dem andern, und umgekehrt, dieses aus jenem in derselben Weise oder unter demselben Gesichtspunkt (secundum eandem rationem) abgeleitet wird. Deshalb sagt der hl. Thomas: „Nihil prohibet, aliquid esse prius et posterius altero secundum diversas rationes: finis enim est prius secundum rationem, sed posterius in esse; agens autem e contra. Et similiter forma est prior materia secundum rationem complementi, materia autem est prius quam forma generatione et tempore in omni eo quod movetur de potentia in actum“ (In Phys. lib. 2 lect. 5).

Der Natur nach früher nennt man ferner auch ein solches Ding, auf das wir aus dem Vorhandensein eines andern sogleich und notwendig schliefsen, während der umgekehrte Schlufs nicht zulässig ist. „Illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet, quod semper sit prius tempore; non enim in Angelis vivere (tempore) praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent quae est intelligibilis“ (Quodlib. IV. a. 24 ad 16), d. h.: in den Engeln ist das Erkennen der Natur nach nach dem Leben, obgleich sie von Anfang ihres Lebens an zugleich auch Erkenntnis gehabt haben; denn aus dem Erkennen mufs ich auf Leben schliefsen, während ich umgekehrt aus dem Leben nicht auf Erkennen schliefsen kann; etwas kann lebend sein, ohne Erkenntnis zu haben; aber Erkennen setzt notwendig Leben voraus. In diesem Sinne ist auch das Einfache früher als das Zusammengesetzte und der Teil früher als das Ganze. Am leichtesten läfst sich dasselbe durch die Zahlenverhältnisse erläutern: eins ist der Natur nach früher, oder mufs früher gedacht werden als zwei. Denn wenn es zwei gibt, so mufs es eins geben. Umgekehrt folgt aber nicht aus dem Vorhandensein von eins auch das Vorhandensein von zwei. — Wenden wir dieses auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung an, so ist nach dem früher Gesagten klar, dafs wir aus der Wirkung immer auf die Ursache, also aus jedem neu gewordenen oder entstandenen Ding auf eine hervorbringende Ursache schliefsen, ja nach unseren Denkgesetzen schliefsen müssen, während wir umgekehrt von der Ursache

nicht auf die Wirkung schliefsen, aufser in einzelnen Fällen, wo es sich nämlich um eine solche Ursache handelt, die, wenn sie mit allen Bedingungen ihres Wirkens ausgerüstet (completa) ist, mit Natur-Notwendigkeit wirkt. — Deshalb sagt der hl. Thomas schlechthin, dafs „in quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato“ (Quaest. disp. de verit. q. 28 a. 7), und er bedient sich dieses Grundsatzes, um die theologische Wahrheit zu erläutern, dafs die Eingiefsung der Gnade in die Seele der Natur nach früher ist als die Vergebung der Schuld: „Causa naturaliter praecedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpae nonnisi secundum quod est infusa. Ergo gratiae infusio naturaliter (d. h. der Natur nach) praecedit culpae remissionem“ (Ibid. Ebenso in IV. Sent. dist. 17 q. 1 a. 4 quaestiunc. 1).

Ist aber in derselben Weise die Ursache (entitative betrachtet) auch immer der Zeit nach vor der Wirkung (entitative betrachtet)? Bei einzelnen Ursachen ist dieses nie der Fall; bei anderen ist es gewöhnlich, aber nicht immer, mithin nicht notwendig, der Fall. Deshalb sagt der hl. Thomas: „Non semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura“ (In III. Sent. dist. 18 a. 3 ad 3). Gehen wir also wieder die einzelnen Arten von Ursachen durch.

Die Stoff-Ursache kann gefafst werden als materia prima und materia secunda. In letzterm Sinne ist sie das vorliegende Rohmaterial, aus dem etwas Neues gefertigt wird, z. B. das Baumaterial, aus dem ein Haus gebildet, der Mamorblock, aus dem ein Standbild gehauen wird. In diesem Sinne geht sie offenbar immer zeitlich dem aus ihr Gefertigten vorher. Dasselbe gilt bezüglich der Werkzeuge (causa instrumentalis), die zu ihrer Bearbeitung erforderlich sind, und des Vorbildes (causa exemplaris), das als Richtschnur dient. — Als materia prima fordert die Stoff-Ursache jedoch notwendig irgend eine Art und Dasein gebende Form, so dafs sie mit der ersten Form, der sie ihr erstes Sein verdankt, unbedingt gleichzeitig ist.

Die Form und Gestalt verleihende Ursache fällt in ihrem Dasein zeitlich zusammen mit dem durch sie Gestalteten. Sie steht und fällt mit dem sog. Compositum. Nur ist in der Anwendung dieses Satzes ein gewisser Spielraum zu gestatten für diejenige Form, die in sich (in individuo) ein selbständiges Wesen (forma subsistens) ist, aber zur Bildung einer neuen Art (in specie) auf die substanziale Verbindung mit einem andern Wesen angewiesen ist. Dieser Art ist nur die Menschenseele. Auch sie ist zeitlich nicht vor dem Menschen, der durch sie lebt, aber da sie nach dem Zerfallen ihres Körpers fortlebt, so

ist sie in einem gewissen Sinne vor dem am jüngsten Tage aufzuerweckenden verklärten Körper, mit dem sie denselben Menschen bilden wird, dem sie auf Erden Gestalt verlieh.

Die Zweck-Ursache kann, wie bereits wiederholt gesagt, aufgefaſst werden als das primum in intentione und als das ultimum in executione. Eigentlich verursachend ist sie nur in ersterm Sinne, als das vorschwebende Ideal, als das ersehnte Ziel, als die Triebfeder des Handelns; und in diesem Sinne geht sie immer zeitlich der Wirkung voran. Wenn wir aber den Zweck als etwas in der Weltwirklichkeit (real) Bestehendes, als das vom strebenden Wesen erreichte Ziel, als etwas durch die Bemühungen des nach ihm sich sehnenden Wesens Verwirklichtes auffassen, wie z. B. die erworbene Gelehrsamkeit oder Heiligkeit oder dergl., so ist derselbe offenbar das alles Ringen nach ihm krönende Ende.

Was die bewirkende Ursache betrifft, so ist eines gewiſs, nämlich, daſs die „causa efficiens non potest esse posterior in esse (effectu) ordine durationis, sicut causa finalis“ (Sum. 3. q. 62 a. 6). Anderseits jedoch sagt der hl. Thomas: „Non oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum, sicut patet in sole et splendore“ (Quaest. disp. De potent. q. 3 a. 13 ad 5). Um dieses zu verstehen, muſs man die bewirkenden Ursachen, wie bereits oben angedeutet, unterscheiden in solche, die durch allmählich sich vollziehende Handlungen ihre Wirkung hervorbringen, und in solche, die ihre Wirkung augenblicklich ohne irgend welche vorhergehende Zubereitung setzen. Jene müssen unbedingt ihrer Wirkung zeitlich vorhergehen, diese nicht. Das Feuer, das allmählich das Wasser zum Sieden bringt, muſs unbedingt zeitlich früher als das siedende Wasser da sein. Die Sonne dagegen war, um das beim hl. Thomas beliebte Beispiel zu wiederholen, in demselben Augenblick leuchtend, als sie erschaffen wurde, d. h. sie sandte sofort ihre Strahlen aus. Ebenso hätte ein Engel in demselben Augenblick, in dem er erschaffen wurde, seine geistige Natur bethätigen und eine Handlung des Erkennens oder Liebens vollziehen können.

Wir können also, um das Gesagte kurz zu wiederholen, Ursache und Wirkung betrachten: 1) begrifflich (formaliter): in diesem Sinne sind beide immer gleichzeitig, die Ursache jedoch der Natur nach früher; 2) sachlich (materialiter): dann geht, nicht notwendigerweise und darum nicht immer, aber doch sehr häufig, die Ursache zeitlich der Wirkung vorauf; 3) in gegenseitiger Beziehung aufeinander (relative): und insofern sind sie der Natur und der Erkenntnis nach zugleich.



DIE ERLÖSUNG DER PHILOSOPHIE DURCH CHRISTUS.

Von MARTIN GRABMANN.

Der philosophische Gedanke ist, weil untrennbar von seinem menschlichen Träger, gleich diesem einer Veränderung und Entwicklung und deswegen einer Geschichte fähig. „Sicut in rebus, quae naturaliter generantur, paulatim ex imperfecto ad perfectum perveniter, sic accidit hominibus circa cognitionem veritatis" (S. Thomas, Exp. in Job, prol.). Abgesehen von den mehr äufseren auf die Geschichte der Philosophie Einflufs übenden Momenten (S. Thom., Metaph. II. lect. 1, ibid. XII. lect. 10; Ethic. I. lect. 11) kommt hier in erster Linie der religiöse Gedanke und im höchsten Sinne die wahre Offenbarungsreligion als Hauptfaktor in Geltung. Der hl. Thomas redet von einer Einwirkung der Offenbarungsreligion in ihrem alttestamentlichen typischen Stadium auf die griechische Philosophie, wenn er von Plato schreibt: „Plato dicitur multa cognovisse de divinis legens libros Veteris Testamenti, quos invenit in Aegypto"[1] (I. Sent. D. 3. qu. 1. a. 4). Ohne Zweifel ist deshalb das Christentum, der christliche Gedanke noch ungleich bedeutungsvoller gewesen für die Philosophie, so dafs man von einer Erlösung der Philosophie durch Christus geredet hat. Unter den antiken philosophischen Systemen war einzig die relativ ziemlich vollkommene sokratische Philosophie oder besser gesagt das dieselbe in reinster Form darstellende Doppelsystem des Plato und Aristoteles einer Erlösung durch das Christentum fähig und zugänglich.

Christus, der inkarnierte Logos, die Wahrheit und das Licht der Welt, ist auch Erlöser der Vernunftwissenschaft; das Christentum, berufen, das Angesicht der Erde zu erneuern, ist Schöpfer einer specifisch christlichen Philosophie; der christliche Gedanke ist der Sauerteig, der wie alle anderen Verhältnisse, so auch den Bereich der Vernunftwissenschaft reinigend und einigend durchdrungen hat.

Unsere Behauptung wird sich dadurch rechtfertigen lassen, dafs fürs erste kurz die inneren Möglichkeitsgründe der Erlösung des philosophischen Denkens durch die Heilsreligion erklärt werden,

[1] Hierüber Näheres bei Becker, Das philos. System Platos in seiner Beziehung zum Dogma. Freiburg 1868.

und fürs zweite dadurch, dafs das Ausdehnungsgebiet dieser faktischen Erlösung überschaut wird. Was die inneren spekulativen Möglichkeitsgründe betrifft, so dürften dieselben im allgemeinen aus der vergleichenden Analyse der Begriffe: Natur, Wahrheit, Gnade, Erlösung u. s. w. sich ergeben.

Im besonderen dürften die hauptsächlichsten inneren Möglichkeitsgründe die folgenden sein:

Die höchste Aufgabe der Realphilosophie ist die Ergründung der Erstursache, weswegen die *πρώτη φιλοσοφία* bei Aristoteles auch *θεολογία* genannt wird. Das Christentum brachte nun eine viel tiefere, das Können des philosophischen Denkens absolut übersteigende Kenntnis von der Erstursache in die Welt, das Christentum ist deshalb in mehr als einer Beziehung Stütze für das philosophische Bestreben, Gott zu erkennen. — Die Aufgabe der Philosophie besteht hauptsächlich auch in der ursächlichen Erkenntnis der gesamten Weltordnung, sowohl der realen als wie auch der rationalen und moralischen Ordnung.[1] Die von Christus der Menschheit gewordene Offenbarung schliefst über diese dreifache Ordnung so herrliche Wahrheiten in sich, dafs das mühevolle Forschen des Philosophen hieran ein Korrektiv und Normativ besitzt.

Die Offenbarung ist der heilsbedürftigen Menscheit zu teil geworden durch Jesus Christus, d. h. durch das die menschliche Natur hypostatisch mit sich einende Wort Gottes, Verbum Dei. Hierin nun könnte man mit Berufung auf S. Thomas, De veritate qu. 1 u. 4, gewisse tiefere Andeutungen von Möglichkeitsgründen für die Erlösung der Philosophie durch Christus finden. St. Thomas (qu. 4. a.) sagt: „Principaliter et quasi per se Verbum refertur ad Patrem, sed ex consequenti et quasi per accidens refertur ad creaturam." Im Artikel 6 derselben quaestio wird dargethan: „Res verius in Verbo quam in se ipsis sunt." Im Art. 8 endlich wird der tiefe Gedanke erörtert, dafs „omne, quod factum est, sit vita in verbo". Diese vom hl. Thomas mit der ihm eigenen Fülle spekulativen Wissens dargelegten Gedanken kennzeichnen das innigere Verhältnis zwischen dem Verbum Dei, der Sapientia increata und dem Objekte der Philosophie. Es ist damit auch ein Möglichkeitsgrund der Erlösung angedeutet, welche der Philosophie durch Christus, das Verbum incarnatum, und durch das Christentum, den in Zeit und Raum fortlebenden Christus, dem verbum Verbi Dei, zu teil ward. Zwischen der Offenbarung und der Philosophie besteht ein analoges Verhältnis wie zwischen der

[1] Siehe Commer, Logik. Paderborn 1897, S. 3.

göttlichen und menschlichen Wissenschaft in Christus: „Lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae“ (S. Th. III. q. 9. a. 1 ad 2).[1] Soviel über die inneren Möglichkeitsgründe einer Erlösung der Philosophie durch Jesus Christus.

Was die faktische Erlösung der Philosophie durch Christus nach ihrem Ausdehnungsgebiet betrifft, so bezieht sich dieselbe auf die Aufgabe der Philosophie, auf die Methodik und den Wahrheitsgehalt der Philosophie.

Der erhabene Beruf der Philosophie besteht darin, auf dem Wege des abstraktiven und diskursiven Denkens in methodischer Verbindung von Induktion und Deduktion die transcendentalen Daseins- und Soseinsursachen all der konkreten Realformen des dreigeteilten Weltseins zu eruieren und in letzter Linie auf dem Wege der „demonstratio quia“ zum Absoluten vorzudringen. Die theoretische Aufgabe der Philosophie besteht also darin, „ut in anima describatur totus ordo universi et causarum ejus“ (Summa c. gent. I, 1).

Die Philosophie ist fernerhin nach Überweg die Wissenschaft der Principien des durch die Specialwissenschaften Erkennbaren und hat einen grundlegenden Einfluſs auf die praktische Gestaltung des Wirklichen auszuüben — praktischer Beruf der Philosophie.

Wie ist nun die heidnische Philosophie dieser wegen der abstrakten Natur des Objekts und relativer Impotenz des philosophierenden Subjekts doppeltschweren Doppelaufgabe gerecht geworden, wie ist hier das Christentum erlösend eingetreten?

Wenn man auch mit den Scholastikern die Resultate der platonisch-aristotelischen Ideal- und Realphilosophie gerne anerkennt, so muſs man doch sagen, daſs die antike Philosophie ihrer Aufgabe, Licht der Wahrheit in dunkler Irrtumsnacht und Träger des *λόγος σπερματικός* zu sein, vielfach nicht gerecht geworden ist. Die Geschichte der antiken Philosophie weist gerade in den höchsten Fragen und Rätseln des Daseins entweder extrem-mechanistische oder mystisch-idealistische Anschauungen auf, vielfach begegnet uns der kalt resignierende Standpunkt des *ἀπορεῖν* eines sophistischen Skepticismus oder phantastisch orientalischer Synkretismus, so daſs zur Zeit Christi die Philosophie wirklich im hohen Grade als erlösungsbedürftig sich darstellt.

[1] Über diese tieferen Gründe handelt auch vielerorts das Werk des P. Dubois, De Exemplarismo divino, Romae 1898 (vgl. dieses Jahrbuch XIII, 120).



Wie nun die Gnade als gratia medicinalis die von der Erbsünde herrührenden Schwächen heilt und als gratia elevans den Menschen zu übernatürlichem Thun erhebt, so hat das Christentum, wie oben angedeutet, in ähnlicher Weise die irrende Philosophie wieder auf den rechten Weg zur Lösung ihrer naturgemäfsen Aufgabe geführt und derselben noch überdies ungleich höhere Bethätigungen zugewiesen.

Der Kampf des Christentums auch mit der ethischen und philosophischen Macht der heidnischen Weltanschauung, fernerhin die Katholicität der christlichen Heilsreligion mit ihren Mysterien, welche an den spekulativsten Geist ebenso verpflichtend herantritt wie an den schlicht denkenden Mann des Volkes, diese Thatsachen liefsen den christlichen Gedanken und den philosophischen Gedanken sich keineswegs gleichgültig einander gegenüberstehen. Aus dem sinngemäfsen, schon im obsequium rationale des hl. Paulus keimhaft angedeuteten Zusammengehen von Christentum und Philosophie ergibt sich für letztere eine dreifache ungemein adelige Aufgabe. Als ratio praeambula (sc. fidei) hat die philosophierende Vernunft die Voraussetzungen des Glaubens, die motiva credibilitatis in ihrer objektiven Gültigkeit zu erweisen.

Als ratio pedissequa fidem stellt sie sich in den Dienst der spekulativen Theologie, in den Dienst der fides quaerens intellectum durch logisch-metaphysische Analyse des Dogmenorganismus nach Inhalt und Zusammenhang.

Fürs dritte bietet die Philosophie dem Christentum, diesem signum, cui contradicetur, die Waffen zum systematischen Kampf gegen Häresie und Unglaube, was der hl. Augustinus also ausspricht: „Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.“ Diese dreifache Aufgabe der Philosophie ist ein herrliches superadditum zur wesentlichen Aufgabe derselben, sie bedeutet eine Erlösung der Philosophie durch Christus. Und in der That stellten Justinus, Aristides und andere Philosophen ihr philosophisches Wissen in den Dienst des christlichen Weltgedankens, und dies ist der Ausgangspunkt der Geschichte eines hehren geistigen Rittertums, in dem die christliche Philosophie wuchs und erstarkte und heranreifte zu ihrer Vollblüte im Zeitalter des hl. Thomas von Aquin, dessen Summa contra gentiles die Erlösung der Philosophie durch Christus in konkretester Wirklichkeit darstellt.

In innigstem Zusammenhang mit der eben berührten Erlösung der Philosophie nach ihrer Aufgabe steht deren Erlösung durch das Christentum hinsichtlich ihrer Methodik. Gott, der fons totius entitatis et intellectus, ist Quelle der natürlichen wie

auch übernatürlichen Wahrheiten, so dafs zwischen beiden Wahrheitsgebieten ein Widerspruch unmöglich ist, und der Satz des Pomponatius, es könne etwas zumal philosophisch wahr und theologisch falsch sein und umgekehrt, sich als Ungedanke darstellt. Die natürliche Folge hieraus ist, dafs der Glaube in den zahlreichen grundlegenden Fragen, in denen sein Wahrheitskreis mit dem Wahrheitskreis der Philosophie sich schneidet, unbedingt mafsgebende äufsere Regel ist. Daraus resultiert für den Philosophen die logische und ethische Verpflichtung, in solcherlei Grenzgebieten allenfalls an der Theologie sich zu korrigieren und das jus magisterii der Kirche diesbezüglich anzuerkennen. Der Philosoph gewinnt hierdurch einen absolut verläfslichen Stand- und Richtpunkt. Kommt das Resultat einer logisch unanfechtbaren Deduktion mit einer Glaubenslehre in unlösbaren Konflikt, so ist ihm die objektive Unrichtigkeit der Voraussetzung seiner Deduktion evident. Auf gesunde Methodik des philosophischen Forschens wirkt das Christentum insofern indirekt fördernd ein, als es die in der Verderbtheit des menschlichen Herzens wurzelnden Quellen des Irrtums behindert und durch das Gnadenleben (dona Spiritus sancti) auch auf das natürliche Denken reinigend einwirkt. Die hl. Katharina von Alexandrien, diese reine weise Jungfrau, ward im Mittelalter als Patronin der Philosophie verehrt. Schliefsen wir unsere Ausführung über den erlösenden Einflufs des Christentums auf die Aufgabe und den methodischen Betrieb der Philosophie mit einer Stelle des hl. Bonaventura, der im Eingang zu seinem goldenen Breviloquium schreibt: „Theologia assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in suo infimo tangit terram et in suo cacumine tangit coelum.“

Das Bisherige nahm besonders auf eine mehr formelle Beeinflussung der Philosophie durch das Christentum Bezug. Der materielle Einflufs des christlichen Gedankens auf den philosophischen Wahrheitsgehalt kann nur in grofsen Zügen charakterisiert werden. Eine erschöpfende Behandlung dieser Frage wäre identisch mit der Aufzeigung des allseitigen Fortschrittes von der Metaphysik des Aristoteles, dieser magna charta einer gesunden Realphilosophie, bis zu den Summen des heil. Thomas. Hier können nur einige Fundamentalwahrheiten unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt werden.

Ein Angelpunkt des philosophischen Forschens ist die Ideenlehre. „Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis nemo sapiens esse possit“ (Augustinus, De 83 quaest., qu. 46).

Und doch ist richtige Auffassung der Ideenlehre die Basis einer tiefgehenden sicheren philosophischen Forschung. Dennoch war der letzte Grund der Koincidenz des Gedanklichen mit dem Gedanken dem Aristoteles unbekannt; es sind dies die Ideen in Gott, was der englische Lehrer in gewohnter Kürze also ausspricht: „Scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis" (S. c. G. III, 47). Wie weit steht doch in dieser Frage die Scholastik, dank des christlichen Einflusses, über dem Stagiriten. Vom hl. Thomas sagt der Dominikaner P. Van den Berg: „In systemate doctoris angelici doctrina de ideis divinis, de divina essentia ita considerata, verae philosophiae et basis videtur esse et anima et vita" (De ideis divinis: prolog.).

Wenn wir von der Weiterbildung des aristotelischen Organons, dieses Kanons der Dialektik, durch die Scholastik absehen und uns psychologischen Fragen zuwenden, so hat Aristoteles wohl nicht den Monopsychismus im Averroistischen Sinne vertreten, es sind aber seine Anschauungen über Unsterblichkeit der Seele, über Wahlfreiheit u. s. w. unklar und schwankend und erhielten erst durch die christliche Philosophie Klärung und Vervollständigung. Die obige Auslassung über die Ideenlehre lassen uns zum voraus ahnen, dafs die Fragen über die Universalien und das Individuationsprincip durch die christliche Philosophie durchaus originelle Behandlung und Lösung erfuhren. In der Kosmologie und Theodicee steht Aristoteles, der den Schöpfungsbegriff wahrscheinlich und den psysikotheologischen Gottesbeweis sicher nicht kannte, der über das Verhältnis von Gott und Welt irrige Vorstellungen hatte, weit hinter der christlichen Philosophie zurück, welche im erlösenden Lichte der Offenbarung an diese Fragen ging.

Die christliche Philosophie hat die ganze Fülle des Seelenlebens durchdrungen — ist ja auch das ganze Denken und Wollen des Menschen und auch das sogenannte Gemüt, diese Teilform der Strebekraft, erlöst. Das Wogen und Wellen der menschlichen Gefühle hat wohl kein Empiriker so klassisch dargestellt[1] wie der Engel der Schule, dessen Gemütsleben durch Reinheit und Heiligkeit des Denkens und Wollens ganz gehoben und verklärt war. Die bislang berührten Einzelfragen, welche durch das Christentum Erlösung gefunden haben, sind mehr oder minder peripherischer Natur. Diese Fragen drängen uns aber von selbst

[1] Vgl. Coëffeteau, O. Pr.: Tableau des passions humaines, 1682. — Morgott, Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas, 1864.

hin zum Centrum des philosophischen Forschens, und dieses Centrum ist das, was Aristoteles πρώτη φιλοσοφία nennt und nun seit Wolff Ontologie genannt wird. Es soll kurz angedeutet werden, wie die Stammbegriffe der Ontologie wie Substanz und Accidens durch das Christentum eine weitgehende Ergänzung, eine förmliche Erlösung gefunden haben. Was wir an allen Dingen als das erste klar, wenn auch nicht distinkt erkennen, ist das Sein. Dem Sein im allgemeinen (ens generalissimum) steht das bestimmte Sein gegenüber, das entweder zur metaphysischen Existenz sich selbst genügt (Substanz) oder nur in einem anderen Sein existieren kann (Accidens). Die Seinsintensität der verschiedenen Substanzarten anlangend, so ist komplete Substanz diejenige, der eine selbständige Thätigkeit eignet. Die im Kreise des relativen Seins letzte und höchste Art der Seinsbestimmung bezeichnet man in abstracto als Subsistenz, womit der höchste Grad des physischen Sichselbsthabens ausgedrückt ist. Konkret gefaſst nennt man diese substantielle Seinsvollendung Hypostase, die Hypostase einer intellektuellen Natur nennt man Person.

Dieses vorausgesetzt steht fest:

1. Aristoteles und überhaupt die Philosophie auf rein natürlichem Boden poniert keinen Unterschied zwischen kompleter Substanz und Hypostase. Jede komplete Substanz ist Hypostase und umgekehrt.

2. Nach der Offenbarungslehre aber ist die mit dem Logos hypostatisch geeinte menschliche Natur für sich betrachtet wohl eine komplete Substanz, aber keine Hypostase, weil sie nicht Rechtssubjekt ihres Handelns ist. Das handelnde principium quod in Christus ist eben der Logos.[1]

Was folgt aus dieser Gegenüberstellung für die Kategorieenlehre? Dieselbe gewinnt hieraus folgendes Resultat: Es kann wohl etwas eine komplete Substanz sein, ohne deshalb Hypostase zu sein. Die komplete Substanz braucht eben die Subsistenz nur radicaliter, nicht actualiter zu haben, es ist eben nur die exigentia, die Anlage zum selbständigen Handeln zum metaphysischen Begriffe der substantia completa erfordert. Das Nichtvorhandensein einer unlösbaren Inkompatibilität zwischen der aristotelischen Substanzlehre und der Inkarnationslehre wird am

[1] Vgl. hierzu die Schrift: Die Einheit des Seins von Dr. Abert, Regensburg 1889. Zur Ansicht des g. Verfassers über die Stellung der Schrift des hl. Thomas „De unione verbi incarnati“ in diesen Fragen vergl. Cajetanus in III. qu. 17. a. 2.



besten gezeigt werden können, wenn man einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz lehrt.[1]

Wie durch das Inkarnationsdogma der Begriff „Substanz" eine Erlösung gefunden hat, so hat auch ganz parallel der Begriff „Accidens" durch das Transsubstantiationsdogma eine Erläuterung erfahren. Interessant wäre auch der Nachweis einer Erlösung an den Begriffen: „Endlich — Unendlich, Zeit, Raum, Princip, Ursache, Zweck" u. s. w.

Was das Wesen und die Eigenschaften des Körpers betrifft, so folgt aus den Offenbarungslehren von der Totalität der heil. Eucharistie, dafs der Begriff des Körpers nur die Ausdehnung in actu primo erfordert; aus der Auferstehung Christi und anderen auf den Leib bezüglichen Dogmen und Heilsthatsachen ergibt sich, dafs eine Kompenetration zweier Körper nicht innerlich unmöglich sei: wir ahnen hieraus, dafs es über unserer materiellen Ordnung noch eine höhere die Grenzen der Natur überschreitende Mechanik gibt. Soviel über die Erlösung der Metaphysik durch die christliche Wahrheit.

Die Erlösung der praktischen Philosophie (Ethik und Socialphilosophie) durch Christus ist in allen Einzelheiten zu bekannt, als dafs es hier eines speciellen Nachweises bedürfte. Man denke nur an die Politik des Aristoteles mit ihrem Staatsabsolutismus und der Verteidigung der Sklaverei als Rechtsinstitut. Die Begriffe „Recht", „Staat" u. s. w. haben in der christlichen Philosophie ihre Erlösung gefunden.

Dies ist ein skizzenhafter Gesamtüberblick über die erlösende Thätigkeit des Christentums in Bezug auf Aufgabe, Methodik und Wahrheitsgehalt des philosophischen Denkens. Die antike Philosophie seufzte in ihrem idealsten Vertreter Plato nach Erlösung. Und diese wurde ihr zu teil durch Christus. Keine natürliche Wissenschaft steht der Religion und dem Christentum von Haus aus so nahe als die Philosophie. Wenn die moderne Philosophie besonders seit Kant an der Möglichkeit einer Erkenntnis des Noumenon, des „Dinges an sich" vollends verzweifelt und im vollendeten Subjektivismus und Skepticismus grofsenteils ausgeartet ist, so ist ein Hauptgrund dieses Herabsinkens der modernen Philosophie selbst unter das Niveau der antiken Philosophie kein anderer als der Mangel an Verständnis und Zugänglichkeit für den erlösenden Einflufs des Christentums.

[1] Hierüber Näheres: Schiffini, Principia philosophica [2] n. 511 u. 588, V; Morgott, Mariologie S. 33 Note 1; Kleutgen, Theologie der Vorzeit I. 320 ff.; Terrien, S. Thomae Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica.

Und doch hat die Philosophie die Aufgabe, die subalternierten Fachwissenschaften zu erlösen und zu Christus zu führen, ähnlich wie sie selbst durch das Christentum Erlösung gefunden hat. Unsere moderne Wissenschaft, die sich ganz in Empirie und Geschichte zu zersetzen droht, findet nur in der Philosophie das einigende gestaltende Princip. Aber die modernen Philosopheme sind dieser Aufgabe nicht gewachsen. Mit Recht weist deswegen Papst Leo XIII. hin auf die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, der ja ein von Gott auserlesenes Werkzeug zur Erlösung der Philosophie durch den christlichen Gedanken gewesen ist.[1] Diesbezüglich sagt der berühmte Melchior Cano so schön: „In dem Werke contra Gentes hat Thomas in bewundernswerter Weise festgestellt, was die Vernunft in göttlichen Dingen zu erkennen vermag“ (Loci theologici XII, 15). Eine solche Philosophie bietet positive Resultate, bringt Lösung der höchsten Probleme, an denen der denkende Mensch doch nicht verzweifeln soll. Denn wenn die Naturwissenschaft unaufhörlich auf dem Wege der Beobachtung die Geheimnisse der Materie zu enträtseln mit Erfolg bestrebt ist, wenn die Geschichtsforschung die detailliertesten und lokalsten Verhältnisse der Vergangenheit zu eruieren sucht; dann fürwahr ist es nicht ehrenhaft, wenn die Philosophie, die Königin der natürlichen Wissenschaften, in Hinsicht auf ihre höchsten und wichtigsten Fragen mit einem ignoramus et ignorabimus sich begnügt, um ja dem Christentum recht ferne zu kommen; dann ist es nicht ehrenhaft, mit dem Satze Goethes sich vertrösten zu wollen:

„Manches können wir nicht verstehen:
Lebt nur fort, es wird schon gehen.“

[1] Ventura de Raulica nennt deshalb mit Recht St. Thomas den Philosophen der wahren Religion, während er St. Paulus als den Apostel und St. Augustin als den Theologen derselben kennzeichnet. Ventura, La philosophie chrétienne tom. I. p. 203.



DIE BEWEISFÜHRUNG FÜR DEN PROBABILISMUS.

Von HERMANN DIMMLER.

Die sittliche Verpflichtung ist die Wirkung eines göttlichen mittelbar oder unmittelbar kundgegebenen Befehles. Es frägt sich nun, ob jene sittliche Verpflichtung auch eintritt, wenn über einen solchen göttlichen Befehl keine Gewifsheit, sondern nur kleinere oder gröfsere Wahrscheinlichkeit vorhanden ist. Der Probabilismus verneint diese Frage, mit der Einschränkung, dies sei nur der Fall, wo aufser der Sittlichkeit ein anderes Gut (z. B. eine äufserst wichtige Wirkung) nicht in Frage komme.

Wir möchten hier nicht dieses Princip angreifen, sondern nur einige Zweifel aussprechen über die Richtigkeit der Beweise, die man dafür anzuführen pflegt, und an zweiter Stelle ein anderes Beweisverfahren vorschlagen.

In dem Beweise für den Probabilismus ist nachzuweisen, dafs ein zweifelhafter Befehl Gottes in Bezug auf sittliche Verpflichtung vollständig wirkungslos bleibe. Lehmkuhl (Theol. Mor. I. n. 92) bewerkstelligt dies, indem er diese scientia dubia des göttlichen Befehles einer ignorantia gleichwertig hinstellt; auf diese Weise entsteht eine sittliche Verpflichtung freilich nicht, da das Wissen notwendige Bedingung für ihr Zustandekommen ist.

Allein diesen Satz selbst, auf dem der ganze Beweis ruht, vermag der angeführte Autor nicht zu beweisen. Wir geben gerne zu, dafs diese zweifelhafte Erkenntnis dieselbe Wirkung nicht hervorbringen mufs, welche eine sichere Erkenntnis hervorbringt; allein, dafs sie wirkungslos sei wie die Unwissenheit, scheint uns nicht bewiesen und an und für sich auch unwahrscheinlich; wir geben auch gerne zu, dafs die Wirkung unmöglich eine zweifelhafte Verpflichtung sein kann; denn der Befehl kann wohl zweifelhaft sein, da es sich hier um die Erkenntnis handelt; die Frage aber bezüglich der Verpflichtung, den Befehl auszuführen, mufs mit ‚Ja‘ oder ‚Nein‘, nicht mit einem ‚vielleicht‘ beantwortet werden, da der Befehl nicht ‚vielleicht‘ ausgeführt werden kann; sondern ‚entweder‘ ‚oder‘. — Allein warum soll gerade das Nein vor dem Ja den Vorzug haben? Einen andern Beweis als den des unmittelbaren sittlichen Bewufstseins vermag der Autor nicht zu geben.

Noch weniger vermag uns der an erster Stelle angeführte Beweis zu befriedigen: danach ist der zweifelhaft erkannte Befehl

gleichwertig einem nicht hinreichend promulgierten Gesetz und bewirkt wie dieses auch keine Verpflichtung. Hierbei ist ohne Zweifel der Ausdruck der Promulgation als terminus technicus zu verstehen, insofern die Promulgation notwendig ist zum Zustandekommen eines Befehles (Gesetzes); der Mangel aber dieser Promulgation ist keineswegs gleichbedeutend mit der zweifelhaften Erkenntnis des Befehls (Gesetzes).

Diese Promulgation ist vor allem nicht eine Kenntnisnahme des Gesetzes, sondern eine Kenntnisgabe; diese ist deshalb notwendig zum Zustandekommen des Befehls (Gesetzes), weil anzunehmen ist, dafs ein vernünftiges Wesen nur dann und erst dann befehlen und verpflichten will, wenn es das unumgängliche Mittel zur Erreichung dieses Zweckes setzt, nämlich die hinreichende Kenntnisgabe; der Wille zu verpflichten ist aber das Entscheidende und allein Mafsgebende für das Zustandekommen eines Befehls oder Gesetzes. Die Promulgation ist also deshalb notwendig zum Zustandekommen des Gesetzes und der sittlichen Verpflichtung, weil ohne dieselbe das gesetzgeberische Wollen fehlt.

Daher vermögen wir nicht zu erkennen, in welcher Weise die zweifelhafte Erkenntnis des Gesetzes und Mangel an der Promulgation sich decken und dieselbe Wirkung hervorbringen sollten, nämlich Freisein von Verpflichtung: es scheint uns vielmehr, dafs jene Begriffe sich nur decken in jener Wirkung und dafs auch in diesem Beweise die zu beweisende These als in sich erkennbare Wahrheit angenommen wird.

Wir können diesen unsern Bedenken sehr wirksamen Nachdruck verleihen, indem wir auf die unhaltbaren Folgerungen einer solchen Beweisführung hinweisen. Jene Beweise würden nämlich beweisen, dafs ein zweifelhaftes Gebot seiner Wesenheit nach nie verpflichten könne; denn es fehlte ihm ein zur Verpflichtung metaphysisch notwendiges Element; nun aber entbehrt das zweifelhafte Gesetz nach allgemeiner Übereinstimmung einer verpflichtenden Kraft nur pro subiecta materia, wie immer auch diese bestimmt werden soll, jedenfalls nicht für alle sittlichen Handlungen. Es zeigt sich allerdings ein Schwanken in der Bestimmung derjenigen Handlungen, für welche auch das zweifelhafte Gesetz verpflichtende Kraft hat, aber die Thatsache, dafs solche Handlungen existieren, wird von niemand geleugnet. Wir begnügen uns hier mit einigen Beispielen: „Quando agitur de adhibendis mediis ad salutem aeternam necessariis, non licet, effecto tantum probabiliter assecuto, contentum esse“ (l. c. n. 83). Hier ist das Gesetz bezüglich der Anwendung der Heilsmittel

zweifelhaft, weil eine für dieses Gesetz notwendige Bedingung zweifelhaft ist, nämlich die noch nicht erfolgte Anwendung des Heilsmittels. Auf Grund der obigen Behauptung wäre also eine Verpflichtung zur Setzung dieser Handlung nicht vorhanden; obwohl auf Grund des unmittelbaren sittlichen Gefühls über diese Verpflichtung niemand im Zweifel ist.

Ferner könnte zur Kenntnisnahme eines (zweifelhaften) Gesetzes eine Verpflichtung nach obigem Princip nicht bestehen, denn die Existenz eines derartig verpflichtenden Gesetzes hat zur Voraussetzung, dafs jenes Gesetz wirklich existiert; da also jene Voraussetzung zweifelhaft ist, ist auch zweifelhaft das Gesetz der zu leistenden Kenntnisnahme. — Und doch leugnet niemand die Existenz dieser Verpflichtung (cf. Lehmkuhl l. c. n. **113**).

Ferner: Wenn ich sicher wüfste, dafs jemand dem Hungertod nahe wäre, so wäre ich verpflichtet, das Unglück zu verhindern. Nehmen wir aber an, dafs ich nur Wahrscheinlichkeit darüber habe und zur Sicherheit nicht kommen kann. Hätte ich dann gar keine Verpflichtung beizuspringen, auch wenn ich es ohne alle eigene Mühe thun könnte? Nach obigem Princip ist mit Ja zu antworten; aber der natürliche Sittlichkeitssinn sagt anders.

Man wird uns hierauf allerdings entgegenhalten, dafs es sich in diesen Fällen nicht nur um die Sittlichkeit für sich betrachtet handelt, sondern um eine zu erzielende Wirkung. Allein fürs erste gibt es keine Handlung, welche nicht eine Wirkung zum Gegenstand hätte, denn die Handlung ist ja eine specielle Ursächlichkeit. Alle sittlichen Handlungen und somit alle Gesetze haben also eine Wirkung zum Gegenstande: es kann sich also bei der obigen Einschränkung des probabilistischen Grundsatzes „lex dubia non obligat“ nur um bestimmte Wirkungen handeln; und welches sind diese?

Zweitens aber läfst jenes Princip eine solche Einschränkung nicht zu: Wenn das Fehlen der sichern Erkenntnis die verpflichtende Kraft des Gesetzes aufhebt bei allen sittlichen Handlungen, warum dann nicht auch bei denen, die eine solche Wirkung zum Gegenstand haben? Der Grund der Nichtverpflichtung liegt ja im Fehlen eines zur Verpflichtung metaphysisch notwendigen Elementes!

Lehmkuhl verwahrt sich allerdings dagegen, dafs in dieser seiner Form eine Einschränkung des probabilistischen Grundsatzes enthalten sei; mit welchem Recht, vermögen wir nicht einzusehen. Denn jene Beschränkung der Objekte, auf welche das ausgesprochene Princip anwendbar ist, folgt, wie wir gesehen

haben, nicht aus dem Princip des Probabilismus, wonach dem zweifelhaften Gesetz nie verpflichtende Kraft zukäme.

Allein diese Einschränkung ist es, welche uns auf ein anderes Beweisverfahren hinweist. Jedes Gesetz verpflichtet nur insoweit, als es seinem Zwecke dient, weil sich der gesetzgeberische Wille vernünftigerweise auch nicht weiter erstreckt. Handelt es sich daher um weniger wichtige Gesetze, so wäre es gegen den Zweck derselben, wenn sie auch im Zweifelsfalle verpflichteten. Denn Zweck aller Gesetze ist der Nutzen der Gesellschaft: Nun aber würde der Nutzen, der aus Befolgung der zweifelhaften Gesetze entstünde, die Last und den Schaden nicht aufwiegen, den diese Befolgung mit sich brächte; ja, vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man annimmt, dafs eine solche Befolgung moralisch unmöglich sei.

Dieser Beweis dehnt sich nicht aus auf diejenigen Gesetze, welche eine wichtige folgenschwere Handlung mit dementsprechender wichtiger und folgenschwerer Wirkung zum Gegenstand haben: Denn dafs diese beobachtet werden auch im Zweifelsfall, ist nützlich und notwendig für die Gesellschaft. Wir sind also berechtigt, den probabilistischen Grundsatz „lex dubia non obligat“ einzuschränken und die Fälle auszunehmen, in denen es sich um wichtige und folgenschwere Handlungen (Gesetze, Wirkungen) handelt.

Damit ist auch eine Annäherung an die anderen Systeme gegeben; denn selbstverständlich ist diese Norm eine dehnbare, da sie nur das Princip der Nützlichkeit im Auge hat und die Frage stellt: Ist es zweckmäfsig, dafs dieses zweifelhafte Gesetz erfüllt werde? Das Urteil hierüber mag nicht immer übereinstimmen; dazu kommt, dafs die Beantwortung dieser Frage oft auch abhängig ist von dem Grade der Wahrscheinlichkeit, welche der Existenz des Gesetzes zukommt.

Wir schliefsen diese kritischen Bemerkungen, da es unsere Absicht nicht war, diese Frage hier erschöpfend zu behandeln; wir wollen dieselbe nur in Anregung bringen. Es handelt sich ja um eine für unsere tägliche Praxis äufserst wichtige Frage, die des allgemeinen Interesses wohl wert ist.

STREIFLICHTER AUS PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE ZUR BELEUCHTUNG DES FORTSCHRITTSPROBLEMS.

Von FR. REGINALD SCHULTES, Ord. Praed.

„Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est.“ Matth. 5, 48.

1. „Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit, alle — es gibt hier Verirrungen, aber keine Ausnahme — alle streben nach dem Zustand der höchsten freien Äufserung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Thätigkeit auszudehnen, alles in sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen.“[1]

Mit diesen Worten kennzeichnet der Dichter trefflich die leitenden Motive eines der Hauptprobleme aller Zeiten, des Fortschrittes, charakterisiert das Wesen und bestimmt die Aufgaben desselben. „Fortschritt“, das Lieblingswort unserer Zeit, bedeutet nach dem Dichter entweder den Weg zur Vollkommenheit oder den Bewerb um die Vollkommenheit oder endlich den Erwerb der Vollkommenheit.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes und noch mehr die gegenwärtig, ja augenblicklich bestehenden Kontroversen über die Principien, zumal die religiösen, des Fortschrittes, werden einer kurzen Untersuchung über die philosophischen und theologischen Grundlagen des Fortschrittsbestrebens mit den sich daraus ergebenden Folgerungen zum wenigsten das Interesse eines Zeitproblems sichern.

I. Die philosophischen Grundlagen der Fortschrittsidee.

2. Die Philosophie stellt sich vor als die wissenschaftliche Lehre, welche die zeitlichen Erscheinungen auf ihre letzten und höchsten Ursachen zurückführt. Eine dieser Erscheinungen ist zweifelsohne der Fortschritt mit den ihm zur Seite stehenden Bestrebungen und Problemen. Sie mufs somit unbedingt die Prüfung der Grundlagen des Fortschrittes in den Kreis ihrer

[1] Schiller, Sämtliche Werke. Stuttgart 1871. IV, 167.

Untersuchungen hineinziehen. Indessen kann sie diesen Gegenstand von zwei Seiten in Angriff nehmen, nämlich: einmal von seiten der unmittelbaren Grundlagen des Fortschrittes, dann aber vom Standpunkte der letzten Ursachen. Die erste Untersuchung bieten die anthropologischen Grundlagen des Fortschrittsproblems.

A. Der Fortschritt als Postulat der Menschheit, d. h. der menschlichen Natur.

3. Gerne, ja nur allzu oft betrachten wir die Welt als eine Summe oder Zusammensetzung mathematischer Gröfsen oder geometrischer Figuren und Körper. Allein die wahre Metaphysik zerschlägt das All nicht in Tausende von unzusammenhängenden Atomen und Monaden ohne innere Ordnung und Gliederung, sondern rollt uns ihr Bild auf in verschiedenartig entwickelten Stufen in der Entfaltung des Seins.[1] Selbst die zwischen den einzelnen Stufen liegenden Zwischenräume bilden nach ihrer Anschauung nicht wie in der Mathematik und Geometrie starre, leere Öden, sondern Gebiete, die eine Brücke bilden sollen von der niedern zur höhern Art.[2]

Das Eigentümliche im genannten Verhältnisse von sich berührenden Ordnungen bildet der Umstand, dafs die einzelnen Wesen und Naturen diesen Unterschied durch ihre Thätigkeit erst herstellen müssen.[3] Dies ist der Punkt, wo die Fortschrittslehre ansetzt.

4. Die alte und die mit ihr weiter bauende neuere Philosophie denkt sich einerseits das Wesen der einzelnen Dinge als Bestandteile einer das ganze Universum einbegreifenden organischen Ordnung, anderseits aber als bewegungsfähige Naturen, d. h. als substantielle, wesenhafte Principien von Thätigkeit und Leben. Nichts liegt ihr ferner als eine Weltanschauung, welche alles in starre Atome auflöst ohne von innen heraus wirkende Kräfte und Naturen.

---

[1] Arist. de anima B, 2, 2. 413a 23 ff.; B, 3, 6. 414b 28. Vgl. den Kommentar des hl. Thomas zu Met. H, 3 (lectio 3); Suarez schwächt den Eindruck der Stelle ab (Index locupletissimus in Met. arist. lib. 8 c. 3 q. 9). S. Thom. S. Th. I q. 77 a. 7 ad 3; I, 47, 2; I, 76, 3. 1. 4 ad 3. c. gent. II, 68. 95; III, 22.

[2] Dieser Gedanke ist ausgesprochen in dem Axiom: Semper contingere invenitur infimum supremi generis supremum inferioris generis cg. II, 68 oder: natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo l. c. II, 91.

[3] Im Anschlufs an das in der vorhergehenden Note Gesagte ist dies in folgendem ausgesprochen: „Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam.“ c. gent. III, 64.

In vorzüglicher Weise tritt aber der Mensch als Grund und Quell vielgestaltiger und mannigfaltiger Arbeit auf, da mit der höhern Seinsstufe auch der Umfang, die Stärke und Selbständigkeit der Arbeit wächst.

Diese dynamische Weltanschauung stempelt die ganze Natur, an ihrer Spitze die Menschheit, zu einer grofsartig angelegten Arbeitsanstalt, so dafs Leistungsfähigkeit und Leistungsbestimmung innerlich mit dem Dasein der Welt und der Menschheit verknüpft sind.

5. Diese allgemeine Grundanschauung gewinnt dann in der besondern Untersuchung über Ziel, Charakter und Anlage der Seele eine bestimmte, konkrete Ausgestaltung. Vor allem tritt der Begriff der menschlichen Fähigkeiten vor. Ist die Natur das substantielle und fundamentale Princip der Lebensthätigkeit, so sind die einzelnen Fähigkeiten die accidentellen und unmittelbaren Lebensorgane.[1] Die Natur begründet das substantielle Leben, das Sein,[2] die Fähigkeiten dienen den verschiedenartigen Lebensäufserungen.[3] Dem Stamme gleich treibt die Natur die Zweige und Äste ihrer Fähigkeiten, und aus diesen fliefsen und sprossen schöne Blüten und süfse Früchte. Wie indessen die Triebkraft des Zweiges in der Kraft der Wurzel und des Markes gründet, so wurzelt auch die Leistungsfähigkeit der einzelnen Kräfte in der Seelensubstanz.[4] Nur darf dieser Vergleich nicht zu enge genommen werden, da die psychischen Kräfte in weit höherem Grade selbstthätig ihre Funktionen setzen, als der Zweig des Baumes Blüten treibt und Früchte trägt. Auch darf die Lebenskraft in der Natur und in den Fähigkeiten nicht starr vorgestellt werden, sondern mehr als Lebensprincip. Die Anlage für Thätigkeit und Leistung ist bei den Seelenkräften so wesentlich, dafs ihr ganzer Daseinsgrund darin aufgeht.[5]

Aufserdem ist die Thätigkeitsanlage nicht unempfunden oder tot im Subjekte niedergelegt, sondern zum wenigsten vital vorhanden, d. h. von innen heraus in der Lebenskraft getragen und gesetzt. Beim Menschen wird die Anlage sogar dem Bewufstsein gegenwärtig und die mit der Anlage verbundene und verwachsene Tendenz auch zu einer bewufsten Strebung. Wir reden dann von Trieben und natürlichen Neigungen. Sie sind nur bewufst

[1] S. Th. I 77, 5. cf. 1 ad 4.
[2] Viventibus vivere est esse. II—II 179, 1 ad 1.
[3] „Compositum enim per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem, operatur.“ I, 77, 1 ad 3.
[4] Cf. Caiet. in I, 77. 1. [5] S. Th. I, 77, 1; cf. l. c. ad 4.

gewordene Naturanlagen. Naturtendenz(-neigung) und Naturanlage stehen im Verhältnisse von Anlage und bewufster oder empfundener Tendenz.

Gerade in Bezug auf die beiden Grundfaktoren des geistigen Lebens, Verstand und Wille, ist die naturhafte Anlage und Tendenz für Bethätigung durchaus sichergestellt. Dafs die Wissensbegierde ein Naturbegehren, ist eine Ansicht der ganzen Menschheit. Hier stimmt der demütige Verfasser der „Nachfolge Christi“[1] mit dem seiner Geistesgaben so bewufsten Philosophen überein,[2] hier findet sich Schillers Geist[3] im Einklang mit den Anschauungen des weisen Seher Gottes.[4] Auch dem Willen werden allgemein von der Natur aufgenötigte oder besser in der Natur als solcher wurzelnde Begehren zuerkannt.[5]

Läfst sich nun eine solidere Grundlage des Strebens und Wirkens und somit des Fortschrittes denken, als eine dafür innerlichst und wesenhaft angelegte Natur, mit Kräften, die nur der Bestimmung zur Arbeit ihr Dasein verdanken? Gibt es wichtigere Triebkräfte als die Natur selbst, gibt es wirkungsvollere Motive als die natürlichen Tendenzen? Gibt es ein universaleres Fortschrittsmotiv als die Bestimmung zum Ausbau des Weltganzen?

In jener Weltanschauung, welche die einzelnen Gegenstände als Naturen, die Naturen als Grundprincipien von Leben und Kraftentfaltung, das Leben selbst als Arbeit und Selbstentwicklung der inneren Kraft in nach aufsen auftretenden Werken betrachtet, in dieser Weltanschauung wird das Arbeits- und Fortschrittsstreben zu einer naturhaften und spontanen Folgeleistung gegenüber der inneren vitalen Konstitution der Natur, bedeutet es ein Streben, das in und mit der Natur heranwächst, mit allgemeiner Geltung, unbeschränkter Dauer, unvertilgbar, unauslöschlich, unwiderstehlich, zudem ausgerüstet mit den notwendigen Hilfsmitteln, weil die Natur nur anstrebt, was sie zu erreichen vermag.

Der Fortschritt erscheint demgemäfs als ebenso berechtigt, wie die Natur selbst, im Gegenteil als Ziel und Aufgabe der (geschaffenen) Natur.

---

[1] I, 3.

[2] *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* Arist. Met. A, 1. Vgl. dazu S. Thomas l. 1. Suarez, Disp. met. D 1. Sect. 6. B. Albertus M. de appreh. I, 1; XII, 10.

[3] Siehe den Anfang der Abhandlung.

[4] Prov. 3, 13 ff.; 4, 7 f.

[5] S. Th. I, 82, 1; I, 41, 2 ad 3; III, 18, 1 ad 3; de Verit. 22, 5; I dist. 48, 4; II dist. 24, 3 ad 1; II dist. 39, 2 ad 1.

6. Die innere Bestimmung und Verpflichtung für wirkliche Setzung von Arbeit und Selbstentfaltung folgt nun freilich nicht schlechthin aus dem Dasein und noch weniger aus dem Begriffe einer arbeitsfähigen Natur. Wenn wir Fähigkeit und Pflicht nebeneinander finden, stehen sie wohl in inniger Beziehung zu einander, und gibt es wenigstens keine Pflicht ohne die entsprechende Fähigkeit. Wohl aber ist die Pflicht von der Fähigkeit trennbar. Darum begründen wir auch die Fortschrittsbestrebungen als Äufserungen der natürlichen Anlagen zur Entfaltung der inneren Kraft nicht schlechthin und ohne weiteres aus dem dynamischen Charakter der Natur und der Fähigkeiten, sondern nur mit Berücksichtigung der besonderen Eigentümlichkeit unserer Natur und unserer Kräfte, dafs diese nämlich an der Bethätigung Interesse und Gewinn haben.

Besonders möchten wir auf den Unterschied von Thätigkeit und Fortschritt aufmerksam machen. Gottes Natur ist gewifs wesentlich und naturhaft aktiv und fruchtbar,[1] jedoch nur in der immanenten Entfaltung zum dreipersönlichen Leben, nicht aber in einem fortschreitenden Ausgestaltungs- oder Selbstsetzungsprozesse. Die Erschliefsung des Gottesinneren in drei Personen ist bereits einbegriffen im Wesen und in der lauteren Wirklichkeit Gottes. Nicht braucht eine That es erst zu setzen, sondern das Wesen selbst ist höchstes Leben, Erkennen und Lieben.[2] Gott ist zwar im höchsten Grade thätig[3] — zeugt und haucht er doch ewig das unendliche Wort und die heilige Liebe[4] —, aber es ist kein Fortschritt, sondern eine immer vorhandene Vollkommenheit. Diese vollständige Trennung von Thätigkeit und Entwicklung beweist evident, dafs der Zusammenhang beider aufserhalb des Inhaltes der beiden Begriffe zu suchen ist.

Beim Menschen lassen sich jedoch Thätigkeit und Fortschritt nicht leicht trennen. Sein Wirken und Handeln bildet eben bei ihm nicht den Wesensgehalt, sondern bedeutet

---

[1] S. Th. I, 41, 2.

[2] L. c. I, 18, 3. 4. I. 37, 1; 42, 5; de verit. 4, 8 ad 2.

[3] Wenn die hl. Schrift so oft und so eindringlich den lebendigen Gott preist und ihn mit dem wahren Gott identifiziert (Num. 14, 21. 28; Deut. 5, 26; 32, 39—40; Jos. 3, 10; Reg. I, 14, 39. 45; Matth. 16, 16; Act. 14, 14: hier wird bedeutsamer Weise der Gottesbeweis herbeigezogen; 2. Kor. 3, 3; 6, 16; 1. Thess. 1, 9; 1. Tim. 3, 15; 4, 10; 6, 17; Heb. 3, 12; 1. Pet. 1, 23; Ap. 7, 2), so will sie damit wohl nicht nur den wahren Gott von den Götzenbildern unterscheiden, sondern uns auch eine Nachhilfe bieten zur Belebung unserer in der Abstraktion erstarrten Begriffe vom Wesen und Dasein Gottes.

[4] Ps. 2, 7; Act. 13, 23; Heb. 1, 5; 5, 5.

vielmehr eine hinzukommende höhere und weitere Wirklichkeit. Sehr deutlich weist darauf die Art der inneren Einrichtung und Anlage hin, welche nicht schlechthin Arbeit, sondern vervollkommnende Arbeit bezweckt. Auch der innere Drang geht nicht schlechthin auf Leistung, sondern vorerst auf Gewinn und erst folgegemäfs auf das unerläfsliche Mittel, die Arbeit. Alles Streben gilt dem Glücke, und dieses blüht nur im Besitze der Vollkommenheit. Ähnlich wirkt in der unbewufsten Natur, die uns immer die schönsten Vergleichsgegenstände für die Erklärung des Seelenlebens bietet, die Lebenskraft vor allem auf den Ausbau und die Entfaltung des Organismus hin.

Beim Menschen gewinnt das Streben nach eigener Ausbildung noch dadurch an Stärke und Spontaneität, dafs bei ihm die Resultate der Arbeit beinahe vollständig dem thätigen Subjekte zufallen und nicht nur in den physischen Besitz, sondern auch in den psychischen Genufs übergehen.

So sicher die physische Ausbildung eine Vollkommenheit bedeutet, ebenso sicher bildet auch ihr Besitz und Genufs einen Grund seelischer Freude und geistigen Glückes. Welche Freude gewährt nicht der Anblick der schaffenden Natur, wenn sie die starre Blöfse des Winters mit dem wohlduftenden Blütenkleid des Frühlings vertauscht und in heifser Sonnenglut die Blüten zu süfsen Früchten ausreift! In weit höherem Mafse wächst beim Menschen die innere Genugthuung mit dem Gewinn, Besitz und Genufs der Objekte und der eigenen Vollendung.

Das ist ja eben die Aufgabe, welche die Natur im Auftrage des Herrn an den Willen und das sinnliche Begehren stellt, dafs es nach allem strebe, was des Menschen Vollendung ausmacht, den Erwerb des Geforderten besorge und im Besitze des Gewonnenen sich freue.[1]

Die Thatsache eines Vervollkommnungsbedürfnisses des Menschen und der Menschheit bildet die objektive Grundlage, das Vollendungsvermögen die subjektive, die Empfindung des Bedürfnisses die vermittelnde Ursache des Fortschrittsstrebens, das auch hier wieder in der Natur selbst seine Wurzeln einsetzt.

Jede Natur im allgemeinen ist substantielles oder wenigstens wesenhaft Princip von Arbeit, die Menschennatur aber in besonderer Weise Grundlage und Triebfeder von Arbeit zum Ziele und Zweck der Selbstvollendung des Fortschrittes.

Diese Betrachtungsweise zeigt uns auch die beiden Punkte

[1] S. Th. I, 80, 1 ad 3; I—II, 10, 1. c. gentes III, 109. de Verit. 24, 7. 8. de Malo 2, 3 ad 2; 16, 4 ad 5.



oder Endlinien, innerhalb welcher sich das ganze Fortschrittswirken bewegt. Auf einer Seite steht die vervollkommnungsfähige resp. vervollkommnungsbedürftige Natur, auf der andern Seite jener Grad von Vollkommenheit, welcher die Tendenzen einer Fähigkeit oder Natur ausfüllt.

Zahllose Entwicklungsbahnen sind so dem Fortschritte geöffnet. Nicht nur liegen zwischen den beiden Horizonten unzählige Stationen, welche ebenso viele Entwicklungsstufen vorstellen, auch auf dem Horizonte selbst liegen die verschiedenartigsten Punkte, von denen jeder einzelne eine besondere Fortschrittsart begründet. Jede Tendenz, jede Aufnahms- und Bildungsfähigkeit begründet so einen neuen Zweig des Fortschrittes.

7. Die Aufgabe, welche der Fortschritt zu erfüllen hat, geht nun um so weiter, das Fortschrittsbedürfnis ist um so radikaler, je weiter zurück der Ursprungszustand liegt. Je unabweisbarerer und primärer Art das Bedürfnis ist, um so machtvoller wirkt auch das Begehren. Da stellen Natur und Wille alle ihre Kräfte in den Dienst des Fortschrittes, mit jenem Feuer, ja Übereifer, welcher den Anfänger charakterisiert.

Nach der ganz allgemeinen Lehre der Scholastiker sind nun in unseren Geisteskräften ihre Ziele, d. h. Erkenntnis und Tugend nur rein potentiell angelegt. Der Verstand z. B. ist Erkenntnisprincip, aber zum vornherein aller aktuellen Erkenntnis bar.[1] Ebenso die Sinne. Der Wille ist zwar wohl von sich aus zu allem Guten und Schönen geneigt, aber sowohl er als die ihm unterstellten sinnlichen Begehrungskräfte entbehren vorerst des Tugendschmuckes.[2]

Vermöge der reinen Potenzialität unserer geistigen Kräfte in Bezug auf ihre Vollendung wirkt in uns das Streben nach Vollkommenheit mit der ganzen Wucht eines Naturtriebes, der nur mißbraucht oder irregeleitet, aber nicht unterdrückt werden kann. Da nun die Vollkommenheit nur im und durch den Fortschritt erreicht werden kann, so stehen wir vor der Lösung des Rätsels der beinahe magischen Kraft der Fortschrittsideen. Sie haben ihre Verbündeten an den innersten Naturanlagen und Naturtendenzen und können unmöglich etwas anderes als begeisterten Anklang finden.

Aus dem gleichen Grunde wird der Fortschritt aber auch zu einer der heiligsten und primitivsten Pflichten und Aufgaben der Menschheit. Was hätten denn im Zustande der ursprünglichen

[1] S. Th. I, 79, 2. c. gent. II, 59 n. 2; in Arist. de anima B, 2.
[2] S. Th. I—II, 63, 1. de Verit. 1, 2. Eth. 2, 1.

Unvollkommenheit arbeits- und leistungsfähige Kräfte, was naturwüchsige Tendenzen in der Menschennatur für einen Zweck? Die innen wohnende Kraft mufs für die beglückende Selbstvollendung und Ausbildung bestimmt sein. Kein Lebenskeim bleibt that- und kraftlos versenkt, alle wirken mit erstaunlicher Lebensgewalt, bis sie sich ihren Organismus ausgebildet haben. Umsomehr soll die weit thatkräftigere Menschennatur nur der Keim und Same sein in der Entfaltung zu einem Leben nach den Absichten ihres Schöpfers und den von demselben in ihr niedergelegten Tendenzen.

Der Fortschritt ist das Ersatzmittel, welches den Abstand des Menschen von den höheren Wesen ausfüllt — so weit freilich dies möglich ist. Die höheren Wesen haben entweder aus sich heraus oder in sich alle ihre Vollkommenheit oder gewinnen sie wenigstens in einem Augenblicke der Entfaltung ihrer Kraft. Der Mensch ist jedoch weder Gott, noch Engel, er mufs sich die Vollkommenheit erst unter langer Mühe und Arbeit ohne Rast und Ruh' erwerben. „Nichts gaben die Götter den Sterblichen ohne gewaltige Mühe und Arbeit.“ An die Stelle eines stets dauernden und von Anfang an kompleten Bestandes tritt hier der Fortschritt, leider zwar oft auch der Rückschritt.

Die ursprüngliche Armut, die Abhängigkeit von ungezählten und unberechenbaren Mitursachen in der Entfaltung selbst des inneren Geisteslebens, die Unmöglichkeit eines sprunghaften, plötzlichen Vorrückens ohne entsprechende Arbeit, die Unersetzlichkeit eigener Anstrengung, die Innerlichkeit der gestellten Anforderungen — all diese Umstände wandeln das Fortschrittsbestreben zum Fortschrittsproblem um und stellen es mitten hinein in die Geschichte und Geschicke der Menschheit.

8. Damit stehen wir auf der Höhe unserer Untersuchung. Als Schlagwort genommen bedeutet der Fortschritt eines der höchsten Ideale der Menschheit, als Gegenstand die dem Menschen eigentümliche Art der Erreichung der Vollkommenheit, als Begriff besagt der Fortschritt die Überwindung der ursprünglichen Unfertigkeit in der Entfaltung der Kräfte zur Erreichung des Zieles, d. h. der Vollkommenheit.

Gestützt auf die vorangehende Entwicklung bietet diese Definition die vier Ursachen des Fortschrittes. Von der Grundanschauung ausgehend, dafs die menschliche Natur ein wesenhaftes Princip von Thätigkeit sei und diese Thätigkeit in eigens dafür bestimmten Fähigkeiten setze,[1] wird die Natur mit den

[1] Oben n. 3—5.

Kräften zur wirkenden Ursache. Die vorausbestehende Unvollkommenheit oder die unfertige Natur, vor die an sie gerichteten Anforderungen gestellt, bildet den Stoff,[1] die Überwindung der Unvollkommenheit resp. der Gewinn von Vollkommenheit die Form, der Besitz der Vollkommenheit Ziel und Zweck des Fortschrittes.[2]

9. Das erzielte Resultat gibt uns nun den Maſsstab an die Hand für die Wertschätzung des Fortschrittes, sowie für die Beurteilung und Erkenntnis seiner Eigenschaften, Bedingungen und Schicksale.

Was die Beurteilung des Wertes des Fortschrittes anbelangt, muſs vor allem jene maſslose Vergötterung des Fortschrittes fallen, welche ihn über sein Ziel stellt. Der Wert des Fortschrittes stammt durchaus aus dem Werte des durch ihn zu verwirklichenden Zweckes.

Jene, welche seit Lessing[3] z. B. in der Erkenntnis die Forschung über den Besitz der Wahrheit stellen, befinden sich übrigens hierbei in einer vielleicht unbewuſsten, aber immer bedauerlichen Selbsttäuschung. Was ihnen die rast- und endlose Forschung so teuer macht, ist freilich nicht der Besitz, aber auch nicht das Auffinden der Wahrheit, sondern die subjektive Befriedigung. Leider bedeutet dieses Vorgehen wenigstens eine Verkehrung der naturgemäſsen Verwendung der Welt und der Geisteskräfte. Menschliche Schwäche und Eitelkeit hat in dieser Ansicht ihren Anteil gefunden.[4] Das Ansehen des Fortschrittes indessen muſs gewaltig leiden, wenn er nur mehr der subjektiven Befriedigung eigener Lüste, nicht mehr und wenigstens nicht direkt der objektiven Vollendung des Menschen dienen soll. Da artet dann das Studium der Philosophie zur phantasievollen Konstruktion von Ich-Philosophieen aus, d. h. zur principiellen Selbstvergötterung. Selbstgefälligkeit und möglichst gesteigerte Genuſsfähigkeit gegenüber der schönen Welt wird dann Aufgabe des Willens. Kulturfortschritt bedeutet nur noch Verwirklichung aller jener Bedingungen, die es einer thunlichst groſsen Zahl von Glücklichen erlauben, allen Launen nach Belieben zu frönen. Das ist eine Fratze der Fortschrittsidee! Allein mit diesem Zerrbild fängt und fanatisiert der Socialismus die Massen.

Auch die objektive Fortschrittsidee sieht nicht gefühllos

[1] Oben n. 6—12. [2] Oben n. 13—15.

[3] Duplik 1 (Lachmann X, 49); daſs aber das Rechte ihm auch nicht verborgen, zeigt „Der Geist des Salamo" Fabeln, 3. Buch n. 3.

[4] Cf. Weiſs, Apologie (3) II, 594 ff.



von der Befriedigung des Glückstrebens ab, nur verlegt sie das Glück nicht in die Gewährung der subjektiven und individuellen Neigungen, sondern in die Erreichung der objektiven Menschheitsziele. Das Studium soll den Wahrheitsgehalt der Erscheinungen gedanklich herausstellen. Der Wille soll ein Führer sein und Anwalt im Streben nach allem Guten, Edlen, Schönen. Der Kulturfortschritt soll alle jene Bedingungen schaffen, die zur Ausbildung von Verstand und Wille notwendig und förderlich sind.

Auf jeden Fall hat der Fortschritt nur relativen Wert: nicht mehr als sein Ziel, nicht mehr als sein Anteil am Ziele. Zu unterst steht der Kulturfortschritt. Unmittelbar bezweckt er eine feinere Gestaltung des äufseren Lebens, mittelbar die Erleichterung der Geistespflege. Diese zweite Seite gibt ihm vor allem den höheren Wert.

Auch der Fortschritt der Erkenntnis hat einen doppelten Wert. Wissenschaft bedeutet nicht nur geistigen Gewinn und Besitz, sondern führt auch den Willen seinem Ziele entgegen. Selbst das Glück des Willens, soweit es hier erzielbar ist, gründet zum Grofsteil im Bewufstsein des Anspruchsrechtes auf eine weitere, endgültige Glückseligkeit.

10. Kann nun auch keine Rede sein von einem absoluten Werke oder einem Selbstzwecke des Fortschrittes, so hat dieser doch eine immerwährende Berechtigung, weil seine Daseinsgründe immer vorhanden sind.

Nichts ist zwar unrichtiger als jene Zeitmeinung, es sei die Welt in einem ununterbrochenen Siegeslaufe begriffen. Die grofse wie die kleine Welt zeigt Fortgang, Stillstand und Rückschritt in reicher Abwechslung nebeneinander. Deswegen weil der Fortschritt immer berechtigt, ist er noch nicht immer Thatsache. Darauf stützt sich eben die fortdauernde Notwendigkeit des Fortschrittes. Nie und nimmer ganz verwirklicht bleibt der Fortschritt immer ein Problem.

11. Die Hemmnisse des Fortschrittes ergeben sich innerlichst aus dessen Daseinbedingungen und wirkenden Ursachen. Alle seine Resultate sind Früchte harter, langwieriger Arbeit. Nach deren Mafs bemifst sich auch der Fortschritt. Zudem müssen alle Resultate erst aus dem Inneren der Fähigkeiten und unter steter Mitwirkung derselben herausgearbeitet werden.

Zwar bleibt das einmal Errungene und dient als Grund für den Ausbau neuer Stufen. Allein wie viele Arbeit kostet nur die Bewahrung des Besitzes! Die Geistesarbeiten der Vorfahren beseitigen zwar zum voraus viele Hindernisse, erleichtern das

Verständnis der Probleme, kürzen die Wege der Forschung ab, erproben auch an sich selbst die Geheimnisse und Gefahren des Tugendlebens, — allein die eigentliche Aneignung erlaubt nur Hilfs-, aber keine Ersatzmittel.

Gerade auf dem Gebiete der höheren, wissenschaftlichen oder sittlichen Aufgaben häufen sich die hemmenden Hindernisse. Je höher sich die wissenschaftlichen Leistungen eines Zeitalters bewegen, um so gröfserer Zeiträume bedarf der Einzelne zur Aneignung des Wissens seiner Zeit. Tausende müssen da ihre Kräfte für die Verbreitung der bereits gesicherten Kenntnisse verwenden. Neben dem qualitativen Fortschritt steht so der quantitative, neben der Entdeckung neuer Wissensschätze die Verbreitung auf möglichst viele Individuen.[1]

Der Zusammenhang der verschiedenen Kultur- und Wissenszweige, um vom Willen nicht zu sprechen, zwingt und nötigt zur Pflege auch weniger angenehmer Aufgaben. Zu beachten ist hier auch die Gefahr des Stillstandes, der selbst das bereits Erzielte gefährdet. Das Wort Augustins: „Wer einmal sagt: es ist genug, um den ist's geschehen"[2] bezieht sich auf Wissenschaft, Kunst, Technik, Kultur ebensogut, als auf Religion und Askese. Die Gründe bleiben sich überall so ziemlich gleich.[3] Wir, die wir viertausend Jahre hinter uns haben, wir wissen, wie ein geringfügiger Umstand die Arbeitsfrüchte von Jahrhunderten vernichtete, selbst bis auf die Hoffnung des Wiedergewinnes.

12. Sollte uns aber die Geschichte keine positive Lehre erteilen? Sollten die vielen Beispiele reicher Erfolge regen Eifers und entschlossener Thatkraft uns nicht ermutigen? Die ältesten Zeiten zeigen uns die Erfolge politischer Tüchtigkeit und künstlerischer Veranlagung; das Mittelalter enthüllt uns das Kraftgeheimnis einer edlen, durch die Religion geläuterten idealen Begeisterung; die Neuzeit leistet Wunderdinge mit den von Gott geliehenen Kräften der Natur, mit dem Anschein, als hätte sie bald den Auftrag des Herrn an die Stammeltern erfüllt.[4] Allein alle Technik der Neuzeit kann uns der Pflicht der Ausbildung der künstlerischen, wissenschaftlichen und vor allem der religiösen Anlagen nicht entheben. Dafür legt eben der Fortschritt in den Mitteln leichterer Aneignung geistiger Errungenschaften den Gedanken nahe, alle Fortschrittsstrahlen in einen Brennpunkt zu sammeln. Sind sie einer Menschennatur entsprungen, warum

---

[1] Plafsmann, Schule des hl. Thomas. I. Suppl. S. 63 ff.
[2] Serm. 169, 8. [3] Cf. S. Th. I–II, 53, 3. [4] Gen. I, 27.

sollte nicht ein Universalgenie oder wenn dies heute unmöglich, wenigstens ein Geschlecht, gestützt auf eine weise Arbeitsteilung, diese Allianz zu stande bringen? Eine vollkommen proportionierte und abgeschlossene Ausbildung aller Fähigkeiten ist freilich selbst für ein sehr entwickeltes Zeitalter immer mehr ein schönes Ideal als ein reales Ziel. Die zunehmende Vermehrung der Erdbevölkerung, die allgemeine Verbreitung der Civilisation stellen jedoch immer mehr Kräfte in den Dienst dieser Idee, wenn man dies nur verstehen wollte.

Die gröfste Gefahr droht hier von seiten der gegenseitigen Absperrung der einzelnen Zweige selbst auf demselben Gebiete. Wenn z. B. die positive Theologie ihre ältere, erstgeborne Schwester, die Spekulation, verachtet, statt aus Familieninteresse gemeinsam mit ihr zu wirken, so leiden sicherlich beide unter dem sinnlosen Kampfe. Noch viel schlimmer wirkt die Antagonie zwischen Kultur, Bildung und Gesittung. Stellt sich die Kultur in Gegensatz zur Bildung, so sinkt sie zum Protzertum herab, ohne Gesittung wird sie zum Rosenhügel über Moderhaufen. Bildung hinwieder ohne Kultur entbehrt der notwendigen Verhältnisse zur Beschaffung der Hilfsmittel und der Bewerkstelligung eines leichteren Ideenaustausches.

Der Mensch ist eine einheitliche Substanz und dementsprechend aller menschliche Fortschritt ein verwachsenes, organisches Ganzes.

B. Gott als Princip des Fortschrittes.

13. Die Einrichtung der menschlichen Natur weist deutlich auf die Berufung zum Fortschritt hin. Da nun diese Welt ein ausschliefsliches Werk Gottes ist, so kann Gott ihrem Fortschritte ebensowenig gleichgültig gegenüberstehen, als ein Feldherr der Entwicklung seiner Truppen.

Übrigens wird Gott nicht blofs zusehen. Nicht nur kann das ganze All nur kraft der ununterbrochenen Forterhaltung von seiten Gottes weiter bestehen, nicht nur kann es nur kraft des göttlichen Einflusses wirken, auch der Fortschritt untersteht Gottes Leitung. Schon an und für sich ist es ein widerstrebender Gedanke, dafs Gott nur die unvollendete Welt so recht eigentlich selbst geschaffen habe, bei der Vollendung aber nur mehr die einmal unentbehrliche Mithilfe spende.

14. Die Scholastiker betrachten durchwegs nach dem Vorgange des hl. Thomas[1] die Weltregierung Gottes als

[1] C. gent. 3, 64; S. Th. I, 103, 1.

Fortsetzung seines initiativen Schöpferaktes. Dort hat Gott das anfängliche Sein in die Wirklichkeit gesetzt, hier setzt er dessen Thätigkeit und Vollendung. Es ist ein und dasselbe göttliche Wirken, das einst die Welt geschaffen hat, jetzt aber ihr Leben und Wirken und Fortgang gibt. Die Verschiedenheit liegt nur in den Wirkungen, nicht aber darin, dafs Gott in der Schöpfung volle und ganze Ursache, in der Entfaltung der Kräfte aber nur Teilursache wäre. Der Unterschied ist vielmehr der, dafs Gott bei der Erschaffung nur das Sein auswirkte, in der Weltregierung aber nicht nur das Sein erhält, sondern ihm auch Leben und Wirken gibt. Folgerichtig ist genau gesprochen Gott nicht weniger Ursache des Fortschrittes, als der Schöpfung selbst.

Verschieden ist die Art des Wirkens, insofern dort ein Sein aus dem Nichts gezogen, hier aber bestehende Kräfte zur Arbeitsleistung angehalten werden.

Die Abhängigkeit der Welt von Gott bedeutet somit kein Hemmnis des Fortschrittes, sie weist nur unser Bestreben auf dessen eigentliche und letzten Principien, auf die überzeitlichen und aufserweltlichen Hinterlagen hin. Als erste wirkende Ursache beschränkt sich Gott nicht auf ein vielleicht teilnahmsvolles oder auch liebreiches Mitwirken, sondern wirkt als vorgreifende, treibende Ursache die Entfaltung der geschaffenen, vorab der geistigen Kräfte.

Gott gibt selbst den ersten aktiven Anstofs und Trieb zum Fortschritt, wie er auch in der Setzung und Erhaltung des Seins initiativ und aktiv vorgeht.

Wie wir sehen werden, wirkt Gott in ähnlicher, nur höherer Weise auf übernatürlichem Gebiete. Wenn dort der Herr als Gast, der Einlafs begehrt,[1] als innewohnender[2] beständig treibender[3] Eiferer der Seelen,[4] als befruchtendes substantielles Princip des Gnadenlebens[5] erscheint, so hier als Vollursache des Weltlaufes,[6] als Weltregierer, der das ganze All mit souveräner Gewalt durchwaltet[7] und in allerlieblichster Weise alles harmonisch ordnet, als Princip alles Lebens und Wirkens und Seins.[8]

Die Scholastik vergleicht den Herrn gerne mit der Sonne — ein treffliches Gleichnis fürwahr! Wie unter den wonnigen Strahlen dieses Gestirnes die kraftgeschwängerten Keime schwellen und wachsen, wie die Knospe ihre reichen Duftschätze öffnet, wie die unscheinbare Blüte des Fruchtbaumes oder der Rebe sich zur süfsen erquickenden Frucht ausbildet, so weckt der Einflufs

[1] Ap. 3, 20. [2] Rom. 8, 11. [3] L. c. 8, 14.
[4] Exod. 20, 5; 34, 14. [5] Rom. 8, 9 ff.
[6] S. Th. I, 103, 8. [7] Sap. 8, 1. [8] Act. 17, 28.

Gottes die schlummernden Lebenskeime und Kräfteanlagen, dafs sich der verschlossene Geist in herrlichen und wohlduftenden Geistesblüten öffne, dafs Gedanken und Ideen auswachsen zu Himmel und Erde beglückenden Thaten.

15. Eine Schwierigkeit bleibt bei diesem Gedanken immer zu überwinden. Wo immer wir in der Natur einer Ursächlichkeit begegnen, treffen wir mehrere sich gegenseitig ergänzende, aber auch bedingende Ursachen. Dafs wir dieses Verhältnis auch auf Gott anwenden, ist ein Zeichen der Unklarheit unserer Gottesidee. Die geschaffenen Wesen bedingen sich gegenseitig, weil sie alle der gleichen Kausalitätsordnung angehören und jede einzelne für sich genommen unvollständig ist. Auf diese Thatsache stützt sich ja die Vierzahl der Ursachen.[1] Gott jedoch ist nach den Beweisen seines Daseins keine Parallelursache neben den geschaffenen Ursachen, sondern die Ursache der Ursachen.[2] Wohl ist somit alle geschaffene Wirksamkeit von Gott abhängig, allein eben darum, weil Gott es ist, der die Kräfte antreibt und anspornt, der will, dafs wir leben und uns zu ihm kehren. Unser Bestand ist das sichere Unterpfand, die thatsächliche Bürgschaft seines Willens. Zum Zwecke der Bethätigung gibt Gott Sein und Kraft, er will in und auf uns wirken; er wirkt stets, wenn er keine Hindernisse findet, die er achten will. Seine Gaben zu verschwenden kann ihm freilich niemand zumuten. Zumal den freien Willen will er nicht nur nicht verletzen, sondern auch (für gewöhnlich) kaum ernstlich mit Furcht und Gewalt

[1] Arist. Met. A, 1 ff.

[2] Gut hat Schell diesen echt thomistischen Gedanken dargestellt (Die neue Zeit und der alte Glaube S. 91): „Gott ist keine Teil- und Einzelursache neben und aufser uns, die ihren besonderen Anteil an der Weltentwicklung hat und nicht mehr; die arbeiten mufs, um dem Geschöpf für seine Thätigkeit eben dadurch Raum zu gewähren, dafs sie selber darauf verzichtet, alles zu wirken. Gott ist vielmehr die Allursache: ‚In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.‘ Darum ist in der That alles unser Werk und alles zugleich Gottes Werk. . . .“

Wir bedauern nur, dafs die Bedeutung der Fürbitte, besonders der allerseligsten Jungfrau verkannt wird (S. 155). Warum soll denn diese nicht auch in unerläfslicher Weise „eines jener Mittel sein, welche Gott von uns (d. h. den Geschöpfen) gebraucht wissen will“. Dante vergleicht in dieser Hinsicht jenen, der ohne Maria selig werden will, einem, der ohne Flügel fliegen will (Parad. XXXIII 13—16; v. Hoffinger). Auch hat die thomistische Schule nie einen Widerspruch finden können zwischen dem oben entwickelten Gedanken und der Darstellung des hl. Bernhard (Sermo de aquaeducto in nativ. B. M. V. n. 7) über die Mittlerstellung Mariens. Derselbe sagt auch ausdrücklich: „Haec voluntas eius (Dei) est, sed pro nobis.“ n. 7. cf. s. 3 in vigil. nat. Dom. n. 10. Übrigens ist die Tradition hier, wenigstens in der Scholastik bekannt. Cf. hl. Alphons Liguori, Herrlichkeiten Mariens (Schmöger), S. 149 ff.

bestürmen. Wo aber seine Einsprechungen ein williges Gehör und seine Anregungen ein folgsames Herz finden, da ist es seine Freude, bei den Menschenkindern zu sein.[1] Da führt der Geist des Herrn das Geschöpf von Stufe zu Stufe.[2]

Wie lange noch wird jene Idee die Geister bethören, es sei die Ausgestaltung der Welt weniger als die Schöpfung ein eigentliches Werk Gottes! Ein und derselbe Grund macht ja Gott zum Schöpfer und Lenker der Welt.[3] So selbständig und initiativ Gott die Welt erschuf, so selbständig und selbstbeginnend leitet und entfaltet er sie auch. Wer das Werk begonnen, mufs es auch vollenden.[4] Gewifs ist Gott in der Erhaltung der Welt ebenso volle und souveräne Ursache als in der Schöpfung, obwohl in der Erhaltung bereits ein bestehendes Sein vorliegt. So mufs auch der Einflufs Gottes auf die geschöpfliche Wirksamkeit trotz der eigenen Aktivität der geschaffenen Kräfte souverän und initiativ sein. Gott erhält das bestehende Sein als erste Ursache, d. h. in einer Weise, dafs das ganze Weiterbestehen des Seins eine Wirkung Gottes ist. In ähnlicher Weise wirkt er auf die Thätigkeit, so dafs alle geschaffene Thätigkeit nach all ihren Momenten eine Wirkung des göttlichen Wirkens ist.[5] Die ganze Gottesidee als erste Ursache[6] resp. das ganze Resultat der Gottesbeweise[7] müfste umgestofsen werden, wenn wir Gott nicht in den Vordergrund der treibenden Principien des Fortschrittes stellten.

16. Der Fortschritt ist nach dem Gesagten nicht nur ein der menschlichen Natur entsprechendes Ziel, sondern auch ein im göttlichen Schöpferplan einbegriffener Bestandteil. Dies führt uns zu den obersten Zweckbeziehungen des Fortschrittes. Wie nämlich die eigene Wirksamkeit unserer Kräfte höhere Ursachen nicht ausschliefst, sondern geradezu voraussetzt,[8] so weist uns auch die eigene Zielstrebigkeit und Zweckmäfsigkeit auf höhere Leitmotive hin.[9]

Gott selbst handelt nur aus Selbstzweck,[10] d. h. seiner selbst wegen. Wo die Handlung einen Effekt aufser Gott setzt, kann der nähere Zweck nur Mitteilung des eigenen Seins[11] sein oder

---

[1] Prov. 8, 31.
[2] Ps. 40, 3 ff.; 70, 20; 79, 19; 118, 17; 147, 18; 1. Tim. 6, 13.
[3] S. Th. I, 105, 3. [4] L. c. [5] L. c. 105, 5 ad 3.
[6] C. gent. 3, 67 n. 2, 4, 5. [7] Cf. Caiet in I, 2, 3.
[8] S. Th. I, 105, 5 ad 1, ad 2. [9] C. gent. 3, 17. n. 3.
[10] C. gent. 1, 38. 74; 3, 17. 18 n. 3. 4.
[11] „Deus (est) finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc modo, quod ipse rebus (acquiratur) l. c.“

die eigene Verherrlichung.[1] In dieser Absicht hat Gott die Welt erschaffen, in dieser erhält, lenkt und leitet und vollendet er sie. Der Fortschritt, welcher die Geschöpfe ihrer Vollendung entgegenführt, hat somit Gott zweimal zum Motive, einmal, weil ihn Gott nur aus Liebe zu sich selbst fördert,[2] dann aber, weil er in ihm die Offenbarung seines Wesens setzt. Darum will Gott, dafs wir dankbar und gehorsam seine Anregungen aufnehmen, die eingeschaffenen Kräfte gebrauchen und das Werk des Herrn vollenden. Nachdem er selbst die Welt geschaffen und mit Kräften ausgerüstet hat, leiht er ihr dieses Grundkapital mit seinem Beistande, um uns immer mehr ihm anzugleichen, um in uns eine immer höhere Offenbarung Gottes zu verwirklichen.

Auch von diesem Standpunkte aus kann der Fortschritt nur gelten als successive Entwicklung der Schöpfung, ja als Weiterführung der Schöpfung durch immer weitere Anteilnahme an Gottes Sein, Wirken und Leben.[3] Die Kreatur soll Gott immer ähnlicher werden und Gottes Herrlichkeit immer deutlicher offenbaren.[4]

Eine besondere Bedeutung erhält die Zweckursächlichkeit Gottes gegenüber den vernünftigen Wesen. Das Ziel ihrer Entfaltung besteht in der Erkenntnis und Liebe Gottes.[5] Da auch Gott nur im eigenen Schauen seiner selbst glücklich ist, so bedeutet die geschaffene Zielstrebigkeit nur eine extensive Erweiterung der göttlichen Zweckursächlichkeit, die Ausbreitung der Liebe Gottes auf Tausende von Liebhaberscharen, das Anwachsen der Liebesglut, bis alle Liebeskraft in Gott ihr Ziel gefunden hat.

Auch die Zweckursächlichkeit Gottes mufs einen souveränen und initiativen Einflufs ausüben auf alle direkten Motive des Fortschrittes. Gott steht auch im Vordergrunde aller Ziele und Tendenzen des Fortschrittsbestrebens. Wenn Gott um eines ganz schwachen Abbildes seines Wesens wegen, wie es die unbelebte oder auch die unbewufste Welt ist, so viel Kraft und Weisheit entfaltet, was wird er da erst thun, um sich mehr verwandte Geister heranzuziehen? Die Liebe Gottes zu sich selbst ist ein sehr machtvolles Princip für die Befriedigung des Fortschrittes.

Selbst in den unmittelbaren Zielen und Motiven wirkt Gottes

---

[1] C. gent. 3, 19 n. 4.

[2] Cg. 3, 17 n. 6 citieren. Kurz fafst dies der hl. Thomas I, 44. 4 zusammen: „Primo agenti qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium."

[3] C. gent. III, 17 n. 6. [4] L. c. III, 21. [5] L. c. III, 25.

Ursächlichkeit nach. Jedes geschaffene Ziel verdankt seine Zugkraft der Nachwirkung des göttlichen Zieles,[1] in der Weise, dafs, genau gesprochen, nicht die geschaffenen Ziele durch die Nachwirkung Gottes, sondern Gott in den geschaffenen Zielen als Zugkraft auftritt.[2] Gott ist sowohl als wirkende Ursache wie als Ziel und Zweck das primäre, aktive und bewegende Princip des Fortschrittes.

17. Gott ist, um einen Schritt weiter zu gehen, sich selbst nicht nur Liebesobjekt, sondern auch substantielle Vorlage der zu schaffenden und auszugestaltenden Welt. Auf Geratewohl und blindlings kann er nicht handeln,[3] noch auch erst von aufsen her die Pläne seines Werkes beziehen. Er nimmt sich selbst zum Vorwurfe. Jedes geschaffene Wesen ist eine Teilnahme am göttlichen Sein.[4] Die Verschiedenheit der Teilnahme bildet verschiedene Wesen.[5] Indem sich so Gott als Vorbild und Ursache verschiedenartiger Kreaturen erkennt und als wirkende Ursache den Seinsgehalt der Schöpfung wenigstens virtueller oder eminenter Weise in sich trägt und in Gott alles einen immateriellen, erkannten und gedanklichen Bestand hat, so besitzt eben auch die Welt in Gott einen idealen, gedanklichen Vorbestand, welcher das ganze künftige Sein und Leben darstellt und vorbildet.[6] Diese Ideengehalte, eine ideale Vorwelt, der göttliche Kosmos dient nun bei der Schöpfung, Erhaltung und Entfaltung der Welt als gedankliche Führung und Leitung. Es sind die Ideen[7] oder als ein Ganzes betrachtet, es ist der ewige göttliche Weltplan.[8] Die Bestandart von Idee und Gegenstand könnte zwar nicht verschiedener sein, aber der Inhalt von Idee und Gegenstand deckt sich vollständig.

Es ist dies der Gedanke des Idealismus, der vollendeten Entwicklung des Exemplarismus, jenes wahren Idealismus, wie er durch Willmann eine unbestreitbar klassische Darstellung gefunden hat. Gibt der Exemplarismus der Welt in Gott gedankliche

[1] C. gent. III, 17 n. 3. [2] L. c.

[3] S. Aug. q. 86 q. 46; Anselmus, Monologium c. 9.

[4] Albertus M. de apprehensione (Jammy vol. 21) XII, 3—8. S. Thomas, S. Th. I, 2, 3 n. 4; 44, 1. 3. 4; 103, 2; c. gent. III, 19. de Pot. 3, 1.

[5] S. Th. I, 15, 2; de Verit. 3, 2.

[6] Alb. M. de appreh. XII, 51. 18. S. Thomas, c. gent. I, 54 ff. vergl. dazu den Kommentar des Ferrariensis (ed. Sestilli, Romae 1897, vol. I. p. 326 ff.); I dist. 16 q. 1 a. 3 ad 2; de Verit. 2, 9 ad 4; 8, 11; 3, 2; 4, 4 ad 4; 2, 4 ad 2. S. Th. de Verit. 3, 2; S. Th. I, 15.

[7] S. Aug. q. 83. q. 46.

[8] S. A. de lib. arbitrio. S. Thomas, c. gent. III, 145; S. Th. I—II, 93, 1.

Vorbilder (exemplar), so dringt der Idealismus bis zur höheren Erkenntnis vor, daſs diese gedanklichen Erkenntnisbestände keine bloſsen Typen und Modelle, sondern schöpferische Principien und inhaltgebende Formen seien (idea). Die Welt erscheint dann nicht nur als Nachbildung, sondern auch als Auswirkung gedanklicher Gehalte und Formen.[1]

Die ideale Weltanschauung läutert in erster Linie die Erkenntnisbegriffe, aber auch die Fortschrittsidee. Da weicht der letzte Schatten jenes Irrtums, der in der Ansicht besteht, als sei der Fortschritt im Laufe der Geschichte mehr etwas Zufälliges, eine freie unberechnete Mehrleistung des Universums. Gottes Wirken stellt sich so als ein kunstschaffendes[2] vor, da Gottes schöpferische Ideen nicht nur das substantielle Sein der Gegenstände, sondern auch alle Momente ihres Wirkens und Fortganges darstellen. Wie demnach die Idee das schaffende Princip der Substanz ist, so auch das bewirkende Princip der Entfaltung und der Erreichung des Zweckes.[3] Hinter all den menschlichen Plänen, Ideen und Spekulationen steht ein höherer Plan, eine höhere Idee, ein höherer Entwurf, der weit mehr Einfluſs ausübt als alle menschlichen Berechnungen. Gottes ewiger Weltplan ist das letzte Ziel, dem der Fortschritt zusteuert, denn diesen soll er verwirklichen.

Nur unter diesem idealen Gesichtspunkte können wir eine einstweilen unvollendete Welt verstehen. Die vorausgehende Unfertigkeit ist eine Folge der Stofflichkeit, oder bei der Seele — des innigen Zusammenhanges mit dem Stoffe. Gott hält sich nun selbstverständlich an die dem Universum anhaftenden oder immanenten Gesetze, da er auch diese mit und in den Substanzen begründet hat. Dafür hilft er dem Geschöpfe, sich aus der Niedrigkeit des Anfangs zu den Höhen der Vollendung zu erheben. Nur sollen dabei die Gesetze gewahrt bleiben. Der Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen erscheint so als eine weise Form der göttlichen Weltregierung.[4]

18. Gott ist nach dem Gesagten dreifaches Princip des Fortschrittes. Als erste wirkende Ursache liegt ihm auch der Ausbau des Schöpfungswerkes ob, so daſs aller menschliche Kraftaufwand im Dienste des Fortschrittes bereits eine Wirkung Gottes ist; als oberster Zweck alles Strebens wirkt Gott zur

[1] S. Th. I, 14, 5; 15, 1. Cf. Vigener, de ideis divinis. S. 28 sq.
[2] B. Alb. Summa theol. tr. 13 q. 55 a. 2 (ratio creatrix); l. c. de homine tr. 1. q. 1. m. 3 a. 1 (ars prima).
[3] De Verit. 19, 2.
[4] S. Th. I, 66, 3; 70, 2 ad 5; 73, 1.

reicheren Mitteilung seiner selbst und zur deutlicheren Offenbarung seines Wesens, zur höheren Angleichung der Geister an ihn, vor allem aber, um die vernunftbegabten Geister in höherem Maſse zum Genusse seines eigenen Glückes gelangen zu lassen; als intellektuell wirkende Ursache erkennt Gott sein Wesen als das ideale Vorbild aller Geschöpfe und wirkt seine Ideen aus, nicht nur in den Akten der Schöpfung und Erhaltung, sondern auch der Entwicklung.

Gott ist somit das ureigentlich treibende Princip des Fortschrittes, der Mensch nur in zweiter Linie, wenn auch innerhalb seiner Sphäre mit einer Gottes Einfluſs analogen Souveränetät. Des Menschen Einfluſs ist aber darin begründet, daſs Gott die letzte Vollendung durch die freie Mitwirkung der Menschen bewerkstelligen will, nicht als ob er des Fortschrittes bedürfte, sondern weil es sich so ziemt, nicht als ob Gott weniger einziges Princip, weniger initiative Ursache wäre, sondern um seine Ursächlichkeit auch andern mitzuteilen und um ein lebendiges, selbstfortschreitendes Werk zu schaffen.

II. Die Fortschrittsidee vom Standpunkte und auf dem Gebiete des Übernatürlichen.

19. Der Theologe, der sich mit den Erscheinungen vom Standpunkte der übernatürlichen Offenbarung aus befaſst, urteilt sowohl über die natürliche Welt als über die übernatürliche und somit über zwei Arten von Fortschritt, den natürlichen und den übernatürlichen. Demgemäſs zerfällt auch unsere weitere Darstellung in zwei Abteilungen: die erste behandelt die Stellung der übernatürlichen Offenbarung zum natürlichen Fortschritt, d. h. zu jenem Fortschritt, so weit er innerhalb des Wirkungskreises und der Tendenz der Naturkräfte liegt, die andere Abteilung bespricht jenen Fortschritt, welcher von der übernatürlichen Ordnung bezweckt und von übernatürlichen Kräften verwirklicht wird.

Beide Fragen haben ihre Schwierigkeiten. Man kann ja wohl ohne Furcht vor einer Widerlegung behaupten, daſs bei einem Groſsteil der gebildeten Welt bereits seit langem die Ansicht herrscht, es sei das Übernatürliche, ja schon der Glaube daran, nicht nur faktisch, sondern auch principiell so recht eigentlich der Feind alles Fortschrittes. Von einem übernatürlichen Fortschritte können sich viele infolge ihrer sonderbaren Vorstellung von Gnade und Offenbarung schon gar keinen Begriff bilden.

Diese Zeitmeinung ist um so gefährlicher und bedenklicher,

als die Fortschrittsidee eine solche Gewalt auf die Geister ausübt, daſs, wie v. Ketteler in einem analogen Falle von der Freiheitsidee bemerkt, selbst deren Zerrbild die Welt in Gärung zu versetzen vermag.[1]

Nach unseren früheren Ausführungen müſste es auch schlimm um die Sache des Übernatürlichen bestellt sein, wenn sie wirklich dem natürlichen und naturgemäſsen Fortschritt hinderlich entgegenstehen sollte. Wir stehen indessen nicht an, zum vornherein einen Hauptgrund dieses allgemeinen Verdiktes in der Verzerrung der dabei mitspielenden Begriffe zu suchen.[2]

A. Der natürliche Fortschritt vom Standpunkt der übernatürlichen Ordnung.

20. Wenn wir die Stellungnahme der übernatürlichen Ordnung zum natürlichen Fortschritt behandeln, dürfen wir zum vornherein wenigstens dies behaupten, daſs das Übernatürliche kein geborner, kein principieller Gegner der Natur und ihres Fortschrittes sei. Die Übernatur hebt die Natur nicht auf, sondern veredelt und hebt sie.[3] Alle berechtigten Tendenzen der Natur bleiben mit ihr bestehen, finden im Gegenteile an der Gnade einen Anwalt und Gönner.

Man stelle sich nur die Übernatur nicht als etwas Wildfremdes vor, das mit der vorliegenden Menschennatur keine Verbindung einzugehen, das seinerseits der Natur nichts zu bieten, dem anderseits die Natur nichts abzugewinnen vermag. Zwar ist es ein leichterklärliches[4] geschichtliches Faktum, daſs der Mensch die Synthese von Natur und Gnade, Einsicht und Glauben, Wissenschaft und Offenbarung theoretisch und praktisch immer nur mit vieler Mühe herstellt. Allein Schwierigkeiten des Verständnisses heben die Richtigkeit der Thatsachen nicht auf. Die Gnade, die für die Natur geschaffen worden, kann unmöglich ihr Tod und Feind sein.[5]

Glücklicherweise hat die alte Methode in der Behandlung der groſsen Fragen der Gnadenlehre sich wieder eingebürgert, wir meinen die Behandlung vom Standpunkte ihrer Zweckmäſsigkeit.[6] Gerade in unserer Angelegenheit bietet dieser Standpunkt

[1] Freiheit und Autorität der Kirche S. 11.
[2] L. c. S. IX.
[3] Dieser Satz ist ausgesprochen in dem Axiom: Gratia non tollit naturam, sed perficit eam (S. Th. I, 1, 8 ad 2), sed supponit eam (S. Th. I, 2, 2 ad 1) sicut perfectio perfectibile l. c.
[4] Cf. Weiſs, Apologie (3) III, 1073 ff., 560 f.
[5] Scheeben, Dogmatik II § 171—174.
[6] Das Verdienst gebührt unbestreitbar Scheeben; cf. l. c. § 164—166.

unersetzliche und unvergleichlich festere Stützpunkte als jede andere Betrachtungsart.

Vom Zweckstandpunkte aus betrachtet, unterscheidet sich die natürliche Ordnung dadurch von der übernatürlichen, daſs die erste Gott zum Ziele hat, insofern er durch natürliche Kräfte erreichbar ist, letztere aber in höherem Grade und in weiterem Umfange. Natürliches und übernatürliches Ziel bilden somit keinen Gegensatz, sondern zwei Stufen im Aufstieg zu einem und demselben Höhepunkt.

Folgerichtig können auch die Tendenzen und Anforderungen der beiden Ziele sich nicht widersprechen. Die Strebungen der beiden Naturen sind nicht heterogen, sondern nur nicht gleich weit fortgeführt. Die Forderungen der Natur bleiben bestehen und werden nur durch neue vermehrt. Zugleich setzt die neue Ordnung die früheren Aufgaben in Beziehung zu höheren und endgültigeren.[1]

Dem Verhältnis der Ziele entsprechend verhalten sich die Kräfte der Natur und Übernatur. In der natürlichen Ordnung reichen die Kräfte und Anlagen der Natur zur Erreichung des Zieles hin, in der übernatürlichen Ordnung ist ein Zuschuſs von nicht nur neuen, sondern auch höheren Kräften, ja die Einsenkung einer höheren Natur als Princip eines höheren Lebens erfordert.

Die Auffassung von Natur und Übernatur, als zwei mit- und übereinander bestehenden Naturen, erschöpft die Wirklichkeit noch nicht völlig. Die übernatürliche Bestimmung steht nicht auſser oder neben der natürlichen, sondern bildet die innere Erweiterung des natürlichen Zieles — eine Erweiterung freilich, die alle Begriffe übersteigt. Der Mensch im reinen Naturzustande hätte Gott zum Ziele gehabt, insofern er ihn mit seinen Naturanlagen hätte erreichen können, als Belohnung einer entsprechenden Gottesliebe, moralischer Selbstläuterung und liebevoller Samariterdienste. Gott bleibt zwar Ziel, doch so, daſs der Besitz und Genuſs Gottes in Erkenntnis und Liebe erweitert wird bis zur vollen Anschauung Gottes — an Stelle einer bloſs abstrahierenden natürlichen Erkenntnis —, bis zum Eintritt, d. h. bis zur Teilnahme am Leben und an der Liebe Gottes selbst.[2] Der Art der Erweiterung des Zieles entspricht die Ausrüstung. Nicht eine wildfremde, unvereinbare Übernatur ladet sich etwa wie

[1] Siehe die Entwicklung dieses Gedankens bei Weiſs, Apologie (3), III, 18. 25 ff. 560 ff. 908 ff. (schlieſslich der ganze 3. Band); I, 567 ff.; V, 48 ff., 162 ff., 565 ff., 776 ff. u. s. w.

[2] Matth. 25, 21. 23.

ein Schleier auf die bereits bestehende Natur. Wie der Zweck eine Erweiterung erfährt — eine intensive und extensive — so wird auch die Natur in sich selbst erweitert, da die Gnade in den Seinsbestand des Begnadigten übergeht.[1] Aus Natur und Gnade wird ein einheitliches Thätigkeitsprincip, eines neues Lebensprincip, weil die Gnade in das innerste Heim der Seele eindringt, um von innen heraus neues Leben zu bewirken.[2]

Die innige Vereinigung und Einheit von Natur und Gnade[3] bewirkt, dafs die übernatürliche Ordnung oder die Offenbarung als Lehre und Religion dieser Ordnung ein positiver Förderungsgrund selbst des natürlichen Fortschrittes wird. Die Übernatur übernimmt mit der Natur alle Tendenzen derselben, alle Aufgaben und Anlagen, und macht diese sogar zu eigenen. Dafür stellt sie der Natur freigebig ihre reichen Mittel an Kräften und Motiven zur Verfügung.

21. Wir gehen sofort aufs Einzelne ein. Alle Fragen und Probleme der natürlichen Erkenntnis fallen auch der Offenbarungslehre zur Lösung anheim. Überdies stellt diese neue Aufgaben. Indem endlich die Offenbarung die Vernunft als Führerin zum Glauben und als Dienerin des Glaubens anerkennt und beansprucht, ja überhaupt einen vernunftgemäfsen, geistigen Dienst (rationale obsequium) verlangt,[4] schützt sie nicht nur den philosophischen Wissensdrang, sondern nimmt ihn auch in ihre Dienste.

Wie viele Anregungen bieten nicht einem spekulativen Kopfe die Geheimnisse des Glaubens, wie viele Anlässe zur Präcisierung seiner Begriffe und Anschauungen! So hat ohne Zweifel die Trinitätslehre die Begriffe von Person, Natur, Substanz, Beziehung, aber auch die ganze Erkenntnislehre gewaltig läutern und sichern helfen.

Die Offenbarung offeriert eben die Erkenntnisobjekte nicht in jenem bunten Wirrwar, wie wir ihnen in den sinnlichen Erscheinungen oder in der geschichtlichen Fragestellung begegnen, — sie stellt sie meistens von Licht umflossen vor unser Auge

---

[1] Darum sagt der Aquinate, dafs die Gnade die Natur voraussetze, ergänze und vollende „sicut perfectio perfectibile". S. Th. I, 2, 2 ad 1; cf. Scheeben, Dogm. II. § 170, III.

[2] Cf. Scheeben, Dogm. II. § 170, V. Philippus a S. S. Trinitate. tr. III de gratia disp. III dub. VII concl. Choquet, De origine gratiae, disp. 12.

[3] Über die Vereinigung von Natur und Gnade siehe Weifs, Apologie (3) III, 6 f., 26 ff., 546, 590, 607 f., 755 ff., 890 f., 929, 943 f., 1046 f., 1071 f., 1207; Scheeben, Dogm. II. § 170, IV.

[4] Rom. 12, 1. 1. Pet. 3, 15.

hin, zumal mit Hervorhebung ihrer verschiedenartigen Beziehungen, in ihrer wahren, sachlichen Gestalt und Form.[1]

Es ist kein Geheimnis, daſs die gröſsten und einfluſsreichsten Forschungen durch die Berührung mit Glaubenslehren, sei es auch nur zum Zwecke der Bekämpfung, angeregt wurden. Über das „theologische" Mittelalter besteht so wie so kein Zweifel. Aber auch Cartesius, Leibnitz, selbst Kant haben sich durch religiöse Fragen zur Forschung bestimmen lassen. Rechnen wir noch mit dem Hang des Christentums zur Spekulation,[2] besonders zur spekulativen Erfassung des Glaubensinhaltes, verbunden mit dem selbstverständlichen Eifer der Verteidigung gegen alle Angriffe,[3] so können wir leicht begreifen, wie zumal unter dem Drange der Gegner und bei der Überfülle von Licht und Gnade die Weltbetrachtung dem Christentum so viel zu verdanken hat. Die früheren Fortschritte werden übrigens auch dauern oder sich wieder erneuern, sobald die groſsen Gesichtspunkte des Glaubens wieder einen fassungsfähigen Grund gefunden haben werden.[4]

Für den Fortschritt der Geisteskultur liegt auf Seite des Glaubens keine Gefahr, wohl aber auf Seite der Menschen, die in bewuſster oder unbewuſster Abneigung gegen den Glauben glaubensfeindliche Lehren unterstützen. Damit betreten sie den Weg, der zum Irrtum führt, und sehen sich am Ende ihrer Arbeit zur Umkehr gezwungen. Ein klassisches Beispiel bietet die Geschichte der Lehre Kants. Deutschland hat der Ausarbeitung dieser Lehre ein ganzes Jahrhundert lang geradezu gewaltige Geisteskraft gewidmet. Über die Unrichtigkeit der Endresultate ist heute niemand im Zweifel. Noch einmal zu Kant selbst zurückzukehren heiſst leider den Hexentanz von neuem beginnen.

Der Hauptvorwurf unserer Zeit gegen das Christentum geht dahin, daſs es die naturwissenschaftlichen Studien vernachlässige, wenn nicht gar hintertreibe. Allein ist dieser Vorwurf trotz seines bestechenden Scheines ein Vorwurf? Gewiſs verdient das Christentum deswegen keinen Tadel, daſs es vor allem recht energisch auf die Lösung der groſsen Lebensfragen: Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit, Kraft und Ziel, Leben und Tod, Glück und Seligkeit drang! Hierin folgte es jedenfalls der Weisung

[1] Cf. Scheeben, Mysterien (2. A.), § 106. 107. 109.
[2] Cf. Willmann, Gesch. des Idealismus II, 3 ff.
[3] 1. Pet. 3, 15.
[4] Vergl. z. B. die interessante Begründung des teilweisen Niederganges der Scholastik im 14. Jahrhundert bei Willmann, Geschichte des Idealismus, II, 348.

des Meisters.[1] Es wird den Geschichtsforscher immer befremden, dafs eben jene Scholastiker, welche die Natur als das dem Menschengeiste entsprechendste Objekt der Forschung hinstellen,[2] sich mehr auf Philosophie und Theologie werfen. Offenbar gewann bei ihnen jene Forschung die Oberhand, welche den höheren inneren Wert für sich hatte. In Berechnung wäre auch die Unmöglichkeit zu ziehen, in damaliger Zeit nennenswerte Resultate in der Naturforschung zu erzielen. Heute jedoch, da die Hauptprobleme in Philosophie und Theologie eine wenigstens vorläufige Lösung gefunden haben, da die Kulturzustände die Naturwissenschaft begünstigen, heute, da sich auf diesem Gebiete die feindlichen Geister schlagen, heute steht auch die Kirche nicht an, recht energisch auf die Vorteile dieses Studiums hinzuweisen.[3]

Auch die Verbreitung möglichst hoher Kenntnisse auf möglichst viele Mitglieder mufs Ziel der Kirche sein. Ihr mufs am Herzen liegen, in den hitzigen Kämpfen der Gegenwart ein schlagfertiges und konkurrenzfähiges Heer stellen zu können. Wohl mag die Kirche zittern beim Gedanken, welchen Händen sie ihre teuersten Kleinode, die Seelen der Jugend, anvertrauen mufs, allein gerade deswegen verlangt sie die Ausbildung katholischer Lehrkräfte.[4] Was sie bekämpft, ist die leidige Halbwisserei, gewifs im Interesse der Wissenschaft, was sie bekämpft, ist jene falsche Wissenschaft, welche auf täuschende Induktionen und sophistische Beweise hin die Wahrheit höhnt, gewifs steht auch hier die Kirche im Dienste der Wahrheit, die Kirche bekämpft nur Irrtum und Lüge.

Wir können mit Recht die Folgerung ziehen, dafs auf dem Arbeitsfelde der Forschung die Offenbarung und ihre Organe[5] im Vordertreffen stehen und immer stehen werden.

---

[1] Matth. 6, 33. [2] S. Th. I, 85, 1.

[3] Aet. Patris, Herder-Ausgabe S. 47 f. (46 f.).

[4] Cf. v. Hertling in Hist. pol. Bl. B. 110 S. 140 ff.; Kleine Schriften S. 339.

[5] Herr Prof. Dr. Schell hat einem der vorzüglichsten Organe der Offenbarungsanstalt, den religiösen Orden, den Vorwurf gemacht, dafs sie die wissenschaftliche Entwicklung durch Schulknechtschaft und übertriebenen Konservatismus hemmen. Katholicismus als Princip des Fortschrittes. Die neue Zeit und der alte Glaube.

Was das erste betrifft, liegt die Schuld — wenn eine vorhanden ist — jedenfalls mehr auf der Seite jener, welche sich als blinde Nachbeter einer Schule hingeben, ohne auch nach innerer Erkenntnis zu streben, ohne gegenteilige Ansichten in Betracht zu ziehen. Indessen glauben wir den Vorwurf von der thomistischen Schule entschieden abwälzen zu dürfen. Sie hat von jeher keinen zum Beitritt angehalten, aufser er lasse sich durch Gründe überzeugen. Wenn sie begeistert und energisch zum

Wir sind weit entfernt, unser Auge nach der Straufspolitik vor der einmal konstatierten Thatsache eines Zurückbleibens der (deutschen) Katholiken gegenüber Protestanten und Juden im Besuch höherer Lehranstalten und im Besitz von Bildungsstellen

---

Beitritt auffordert, so thut sie das im Bewufstsein ihres Wahrheitsbesitzes. Die Verweisung Schells auf die „Denkschrift", deren tendenziöse Darstellung einem jeden bekannt ist, der die besprochenen Verhältnisse als Selbstzeuge miterlebte, die auch bereits eine überzeugende Widerlegung gefunden hat (Die Universität Freiburg und ihre Gegner, Freiburg, Schweiz 1890), mufs im Interesse des von Schell vertretenen Gedankens bedauert werden.

Was den „übertriebenen Konservatismus" der Ordensschulen anbelangt, verweisen wir auf Trendelenburg, wenn er sagt: „Es ist die Wissenschaft das gröfste Beispiel einer fortgesetzten Entwicklung, welches es überhaupt gibt. Kein Kern, der zur tausendjährigen Eiche auswächst, kein Tier, das sich auslebt, kein Mensch, so glücklich er sich vollende, kein Volk und kein Staat, so lange sie auch blühen und so spät sie auch altern, hat eine so stetige, so fortlaufende Entwicklung als die Wissenschaft. . . . In der Wissenschaft ist alles Vorangehende die Voraussetzung des Folgenden, der Bestand die Voraussetzung des Erwerbes, das Entdeckte die Voraussetzung der Entdeckung. **Das Neue knüpft sich an das Alte.** Das Neue knüpft sich **stets** an das Alte. Nur in seltenen und grofsen Fällen ändert sich dies Verhältnis (!). Die Wissenschaft erweitert und erneuert sich von innen." Kleine Schriften (Wesen der Wissenschaft) II, 77. Einstweilen halten wir die thomistischen Principien mit dem daraus gebildeten System sowohl gegenüber der modernen Philosophie (cf. Aet. Patris, Herderausgabe S. 43 [42], und besonders „Officio sanctissimo" an die Bischöfe Bayerns, Herderausgabe S. 21 [22] ff.), als auch gegenüber den spät scholastischen Modifikationen (cf. Gravissime nos, dieses Jahrbuch XI, 390 [400—401]) als berufen und befähigt zur Verteidigung der Glaubenslehren und zum weiteren Ausbau der Weltanschauungslehre.

Freiherr v. Hertling hat mit Recht zu wiederholten Malen darauf aufmerksam gemacht, welchen Nachteil die Aufhebung der Stifter und Klöster dem Aufschwung der Studien in katholischen Kreisen brachte. Cf. Kleine Schriften (Herder, 1897) S. 393 ff., 402 f., 568 ff. Die nähere Untersuchung der Thatsache würde ein interessantes Seitenstück bieten zu einer Geschichte der Bildung.

Höchlichst erstaunt waren wir jedoch über eine Bemerkung des Verfassers des „Distinguo", eine Bemerkung, die, soweit wir wissen, bisher auch kein Gegner den Orden gemacht, die auch zu augenscheinlich unrichtig, als dafs sie einer Widerlegung bedürfte. 3. Aufl. S. 59.

Einen Übelstand müssen wir freilich als Folge der leicht erklärlichen Überlegenheit von Ordensgelehrten gegenüber einem Grofsteil der Weltgeistlichkeit anerkennen. Die Lehrkörper der religiösen Orden sind heute vielfach gehindert an der unmittelbaren Berührung mit den gebildeten oder der Bildung zugänglichen Kreisen. Dadurch wird ihr Einflufs, wenn auch nicht ganz aufgehoben, so doch in einer Weise geschmälert, welche das sonst so natürliche Verhältnis in einer beinahe unnatürlichen Gestalt erscheinen läfst. Es müssen eben wieder Zustände geschaffen werden, welche es den verschiedenen Organen der katholischen, vorab der theologischen Wissenschaft ermöglichen, nicht nur mit der Feder

zu verschliefsen. Wir würden es sogar bedauern, wenn in der Hitze der Kontroverse das Bewufstsein der Thatsache geschwächt würde.[1] Allein ebenso entschieden bekämpfen wir die Anklage einer principiellen Verschuldung. „Nicht das katholische Princip, wohl aber eine in der Unvollkommenheit der Menschen begründete psychologische Nebenwirkung ist an jenem Zurückbleiben Schuld.“[2] So wenig verheifsend die Verhältnisse, vom natürlichen Standpunkte aus besehen, auch stehen mögen, so drohend geradezu die Gefahr sein mag, so können, ja müssen wir vom übernatürlichen Standpunkte aus der festen Hoffnung sein, dafs die Lebenskraft der Kirche auch dieses Hindernis beseitigen, auch diese Lücken ausfüllen werde. Damit meinen wir freilich nicht, dafs wir auf einen aufsergewöhnlichen Einflufs des Himmels warten sollen.[3] Aber wir vertrauen darauf, dafs der Himmel, nachdem er uns die Augen geöffnet hat, ja uns selbst das Urteil aussprechen liefs, in gleicher Weise auch helfen werde, die Wertschätzung der Wissenschaft zu verbreiten und zu steigern, allzu grofse Ängstlichkeit zu klären und zu beruhigen und die konservativen Elemente und Kräfte hineinzuziehen in den Kampf.[4] Darin wird sich gerade wieder einmal der wahre fortschrittliche Charakter der Kirche zeigen, dafs sie die Errungenschaften der Vorzeit zu wahren, die Resultate der Neuzeit zu würdigen und beides zum Wohle der Zukunft zu verwenden weifs.

22. In unvergleichlich höherem Grade als die Wissenschaft gewinnt die (natürliche) Sittlichkeit durch ihre Beziehungen zur Übernatur. Die sittlichen Anforderungen der menschlichen Natur sind auch Grundgebote der Offenbarung. Allein sie gewinnen eine unbemefsbar höhere Bedeutung durch den Wert für das ewige Leben. Die Gnade gibt, was die Natur, wenigstens in dem Zustande, in welchem sie auf uns übergegangen ist, nicht vermochte, die notwendigen, ja überreichen Mittel zur zweckmäfsigen Benutzung und eventuellen Bewältigung der Naturtriebe, zur Bethätigung der gewonnenen Überzeugung.[5] Auf diesem

oder allenfalls auch noch mit dem Worte, sondern vorab durch das lebendige Beispiel, durch die Macht der Person einzugreifen. Die Aushebung neuer Jünger der Wissenschaft verlangt eine kundige Hand und ein scharfes Auge, über welche nicht ein jeder verfügt. Auch würde eine gleichmäfsigere Vertretung der einzelnen Richtungen, sowie gröfsere Objektivität in der Beurteilung der Minorität, vor allem aber eine sachlichere Behandlung der Fragen manchen Übelstand heben.

[1] Freiherr v. Hertling, Kleine Schriften, S. 400.

[2] Derselbe, Katholicismus und Wissenschaft, Hist. pol. Blätter, B. 119. S. 911. [3] Cf. S. Th. II—II, 101, 4 ad 4.

[4] L. c. S. 906; Bd. 120 S. 140 ff., 228 ff.

[5] Cf. Rom. 7, 9 ff.; bes. v. 24—25.

Gebiete steht das Verdienst des Übernatürlichen so gesichert da, daſs die Gegner geradezu auf den Wettbewerb verzichten.[1]

23. Um so energischer und kraftvoller wird heute das Christentum als Obstruktionsanstalt gegen die Ziele und Aufgaben der Kultur verschrieen. Leider verstehen aber gar viele der Schreier unter Kultur nur Luxus oder Verhältnisse, welche es erlauben, allen Genüssen zu frönen, alle Begierden zu befriedigen, vorab die Bequemlichkeit zu pflegen. Da muſs freilich die christliche Weltanschauung ein groſses „Distinguo" in das Kulturgejohle hineinwerfen, aber mit dem Christen ein jeder, der es ernst nimmt mit den Zielen und Aufgaben der Menschheit.

Abgesehen von den Hindernissen der politischen und der socialen Lage der Katholiken mag dies einer der Gründe sein, welche den Anteil des Katholicismus am gegenwärtigen Kulturfortschritt beschränken, wenn auch unberechtigter und unbegründeter Weise. Zwar ist es nur zu wünschen, daſs sich möglichst viele Kräfte in den unmittelbaren Dienst der höheren, besonders der religiösen Aufgaben stellen. Allein deswegen darf die Beteiligung an den Kulturarbeiten nicht abnehmen. Wir meinen zwar nicht, wie es anderwärts geschehen, daſs die Katholiken sich nicht mehr so zahlreich der unmittelbaren Pflege der Geistes- und Glaubensideale widmen sollten — im Gegenteil! —, wir meinen, daſs auch nebenbei der Betrieb der Kulturarbeiten katholische Vertreter finden solle. Die Nachteile der Kulturstufe lähmen die Thätigkeit auf höherem Gebiete; ökonomische Verhältnisse beeinflussen entscheidend die Bildungsstufe einer Gesellschaft; die Bildungsstufe gibt das Maſs für den socialen, politischen und wissenschaftlichen Einfluſs; alle Verhältnisse zusammen bedingen wieder die Lösung der religiösen Fragen und Probleme. Darum tritt die Religion schon aus Interesse sehr entschieden für wahren Kulturfortschritt ein.

Sie braucht übrigens dabei sich nur an die bereits gewonnenen Vorteile zu erinnern. Wie einst die politische Gestaltung Europas und die allgemeine Verbreitung griechischer Sprache und Kultur dem Christentum die Wege ebnete, so kamen in neuerer Zeit die Fortschritte der Verkehrsmittel den Missionen zu gute. Wenn es nicht in höherem Maſse eintraf, so lag die Schuld an der eigenen Lauheit. Die leichtere Verbindung mit Rom hat das kirchliche Einheitsbewuſstsein gestärkt und die Leitung der Kirche erleichtert. Die Erfindung der Buchdruckerei

[1] Wir verweisen kurz auf die Apologie des P. Weiſs, besonders den 3. und 5. Band.

hat die theologische Wissenschaft mächtig gefördert und religiöse Kenntnisse in weiten Schichten der Bevölkerung verbreitet. Technische Fortschritte erlauben grofsartigere Feier der göttlichen Geheimnisse. Sprachliche Ausbildung dient nicht nur einer würdigeren Darstellung der Glaubenslehren, sondern auch der Empfehlung des Glaubens. Die Gefahr besteht einzig darin, sich überflügeln zu lassen, die wuchtigen Waffen, welche der Fortschritt schmiedet, den Feinden des Glaubens, seien es geborene oder verführte, auszuliefern, kurz, aus Saumseligkeit sich schlagen zu lassen, wo man siegen könnte.

Das kann unmöglich Ansicht und Absicht der Kirche sein, unmöglich eine Wirkung des Übernatürlichen, da es sich sonst selbst befeinden müfste. Der übernatürliche Standpunkt anerkennt und unterstützt grundsätzlich die berechtigten Strebungen des natürlichen Fortschrittes in Kultur, Wissenschaft und Gesittung. Die Kultur verdankt ihm eine höhere Weihe, edlere Motive und besonders die Heraushebung aus den Niederungen des reinen Persons- oder Nationalitätsstandpunktes. Wissenschaft, Bildung und Gesittung sind ausdrückliche Postulate der Offenbarung.

Die übernatürliche Ordnung ist aber vorzüglich darum ein Fortschrittsprincip für die natürliche Ordnung, weil sie auch innerhalb ihres eigenen Gebietes unmittelbares Fortschrittsprincip ist.

B. Der Fortschritt auf dem Gebiete des Übernatürlichen.

24. Wäre das Übernatürliche nur eine Würde und Zierde, nur eine gottgefällige Annahme, nur ein Schatten, den Jesus Christus auf uns wirft,[1] kurz nur etwas Äufserliches, so könnte von einem eigentlichen Fortschritte auf dem Gebiete des Übernatürlichen überhaupt keine Rede sein.

Wir sprechen jedoch bedachter Weise von einer Übernatur. Ja, die Gnade, das Unterpfand und die Substanz der übernatürlichen Ordnung ist eine Natur im vollen Sinne des Wortes.[2] Als Natur ist sie wesenhaft Princip von Leben und Thätigkeit, von Entfaltung und Wachstum, von Fruchtbarkeit und Vollendung.

Die Aufgabe und Bedeutung dieser Natur ergibt sich aus ihrem Ziele. Die ganze Erhebung in den Gnadenstand bezweckt nun ausschliefslich eine höhere, ja unendlich hohe Teilnahme und Angleichung an Gott. Die Gottähnlichkeit ist Daseinsgrund und

[1] Cf. Möhler, Symbolik (7) S. 136.

[2] 2. Petr. 1, 4. Rom. 5, 21; 6, 23. S. Th. I—II, 110, 3; 62, 1. Scheeben, Dogm. II, 393 f. (dort auch Stellen); Herrlichkeiten etc. 1. Buch, 10. Hauptstück.

Endzweck der Gnade. Gott voll und ganz gleich zu werden. ist ein Ding reiner Unmöglichkeit. Allein zwischen dem Besitzstande der reinen Natur oder gar der verderbten, und dem letzten erreichbaren Grade der Gottähnlichkeit liegen ungezählte Grade und Stufen. Jeder dieser Grade in der Angleichung an Gott bedeutet ein Stadium des übernatürlichen Fortschrittes. Zugleich läfst jede Stufe je nach den individuellen Zuständen, Verhältnissen und Anlagen den weitesten Spielraum für die mannigfachsten Variationen.

Der für uns immer etwas starre Gedanke einer Angleichung an Gott durch immer neue Aufnahme höherer Gnadengaben wird lebendig, wenn wir ihn aus seiner metaphysischen Fassung in die psychologische übertragen, dafs nämlich die Gottähnlichkeit der Natur sich in der Gottähnlichkeit des Lebens äufsert und bethätigt. Das besagt das Wort des Heilandes: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Ist es nicht sonderbar, dafs eine Zeit, welche immer nur von Fortschritt spricht, den übernatürlichen Fortschritt kaum der Erwähnung würdigt! Nichtsdestoweniger ist, wie das Wort des Herrn bestätigt, der Fortschritt im Gnadenleben die Standespflicht eines jeden Christen.[1] Dazu verpflichten uns die reichen Kräfte, welche wir durch die Gnade und die eingegossenen Tugenden empfangen. Der eigentümliche Zustand der menschlichen Natur, die unfertig in unsern Besitz gelangt, verpflichtet uns, die bestehenden Kräfte und Anlagen zu unserer Ausbildung zu verwenden. Sollte da die göttliche Natur, an der wir teilnehmen und die Gott unserer Seele einfügt, nicht auch die Verpflichtung zur Benutzung der Kräfte begründen! Das Leben menschenwürdiger zu machen ist Ziel der Kultur und die Gottesnatur sollte in uns kein gottähnliches Leben bewirken? Ohne Zweifel kann Gott trotz oder vielmehr infolge seiner Güte und zumal seiner Heiligkeit wegen von dieser Forderung nicht abstehen.

Selbstverständlich trifft die Pflicht des Strebens nach Vollkommenheit alle Menschen. Wer bereits in die grofse Gottesfamilie aufgenommen wurde, mufs sich auch demgemäfs aufführen. Wer noch als Fremdling aufsen steht, hat die strenge Pflicht einzutreten, da auch seiner die Gnade harrt.

Diese Pflicht ist ferner kein rein positives Gebot, sondern — die Offenbarung und die Gnade vorausgesetzt — auch eine Naturforderung. Die Natur verpflichtet den Menschen, alles zu thun, um sein Endziel zu erreichen. Nach der Setzung der

[1] Cf. Weifs, Apologie (3) V, 239 ff.

übernatürlichen Ordnung ist nun eine Erreichung des natürlichen Zieles nur in und mit der übernatürlichen Seligkeit denkbar.[1] Auch die übernatürliche Vollkommenheit oder als Ersatz das Streben und Verlangen nach ihr ist somit absolut selbst zur Erreichung des Naturzweckes notwendig und darum von der Natur gefordert.[2]

Die Verpflichtung zum übernatürlichen Fortschritt geht nicht allein vom Willen Gottes aus, sondern auch von den Strebungen der menschlichen Natur. So hoch Gott der Herr über seinem Geschöpfe steht, soweit das Unendliche das Endliche überragt, eben so hoch stehen die Ziele des übernatürlichen Lebens über allen Idealen des rein natürlichen Strebens. Die Erkenntnis soll fortschreiten bis zur Anschauung des Wesens Gottes,[3] ja bis zur Teilnahme am göttlichen Erkennen selbst.[4] Der Erkenntnis zur Seite steht eine entsprechende Liebe.[5] Gerade die Aufgabe und Bedeutung der Liebe zeigt uns so recht die erhabene Gröfse des übernatürlichen Fortschrittes. Es ist sicher, dafs die Liebe bleibt[6] und zwar auf jenem Höhepunkt, den sich einer hier erworben hat. Je nach dem Grade der Liebe, in dem eine Seele verscheidet, wird dann das Mafs ihrer Seligkeit ausfallen. Dadurch wird der Ausbau des himmlischen Reiches, dessen Glückesfülle und Herrlichkeit all unsere Begriffe übersteigt, der Substanz nach in die Sphäre des Erdenlebens hineingezogen und in die Hände der Menschen gelegt. Welch ein Sporn, welch mächtiger Antrieb für jeden vernünftig handelnden Menschen! Welch ein erhabenes Schauspiel! Welchen Wert gewinnt da ein vielleicht nach aufsen unscheinbares, nach innen aber dem höchsten Fortschritte geweihtes Leben!

Gegenüber der Aufgabe des übernatürlichen Fortschrittes verschwinden beinahe alle natürlichen Ideale. Sollen wir es verargen, wenn einige, um ihr Heil besorgte Seelen, vielleicht auch Zeiten und Völker, vor die scheinbare Alternative gestellt, den natürlichen oder den übernatürlichen Fortschritt zu gefährden, sich ohne Zaudern für das Göttliche erklären? Allein im grofsen und ganzen und soweit es sich um wahren Fortschritt handelt, wird diese Alternative nicht eintreten. Dagegen sorgt das Über-

---

[1] Cf. Scheeben, Dogm. II, § 173.
[2] Cf. Weifs, Apologie (3) V, 191 f. (4, 5); Scheeben, Dogm. II, § 173. § 171, III.
[3] 1. Joan. 3, 2.
[4] 1. Cor. 13, 12. Benedictus XII, Const. Bened. Deus (1336).
[5] Cf. Scheeben, Dogm. II, § 164, II (S. 297), VI (S. 300).
[6] 1. Cor. 13, 8.

gewicht und die Fühlbarkeit des sinnlich natürlichen Teiles immer dafür, dafs der natürliche Fortschritt nur selten, der übernatürliche dagegen gar zu oft vergessen, vernachlässigt, wenn nicht gar verachtet wird. Darum mufs die Kirche, die beauftragte und bevollmächtigte Hüterin des übernatürlichen Fortschrittes, so energisch für die Entfaltung und Pflege des inneren geistigen Lebens eintreten. Auch ihre Diener werden vor allem dieses Leben und diesen Fortschritt hegen und pflegen, ohne sich indessen dem natürlichen Fortschritt feindlich, ja auch nur gleichgültig gegenüberzustellen.

25. Der Aufgabe entsprechend bildet die ganze Gnadenordnung eine Art von Kräftesystem, wie wir es in keiner Erscheinung der Natur besser geordnet und machtvoller wirkend antreffen.[1] Die heiligmachende Gnade erhebt als neue Natur die Substanz der Seele zu einem neuen, höheren Lebensprincipe.[2] Die theologischen Tugenden dienen als Grundorgane zur Äufserung und Bethätigung der Hauptakte des neuen Lebens,[3] die moralischen Tugenden leiten die neue Lebenskraft in alle natürlichen Kräfte und Anlagen hinein und fördern so ein höheres moralisches, sociales, politisches Leben;[4] die intellektuellen Tugenden fördern die intuitive und diskursive übernatürliche Erkenntnis.[5] Alle Tugenden sind wesentlich auf Förderung und Setzung der Thätigkeit angelegt.[6]

Auf das Fundament der heiligmachenden Gnade und das Netz von Tugenden wirkt nun die operative Gnade mit all den Anregungen zu einem gottgefälligen Leben, zugleich mit der nötigen Erleuchtung den Trieb und Wunsch zu höherem Aufstieg einflöfsend, — die zuvorkommende Gnade weckt auf und treibt an, die mitwirkende Gnade sichert die Verwirklichung des frommen Gedankens, neue Gnaden sind der süfse Lohn, welche

[1] Dieser Gedanke wird leider viel zu wenig beachtet, obwohl er z. B. beim Aquinaten leitendes Motiv ist. So vertreten ihm die Tugenden, besonders die übernatürlichen im Gnadenleben sozusagen die Stelle der natürlichen Potenzen. S. Th. I—II, 63, 3. Vergl. Scheeben, Dogm. II, § 168, V. Darum sagt er l. c. 65, 3: „Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae: sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea, quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera, ad quae peragenda anima habet potestatem . . . unde oportet, quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum."

[2] Rom. 6, 23. [3] S. Th. I—II, 62, 1. [4] L. c. 61, 5.

[5] L. c. 58, 2. [6] L. c. 55, 1.

nicht nur eine Schwächung verhindern, sondern umgekehrt neue Kraft spenden.

Je höher der Gnadenstand, um so reichlicher ist der weitere Kraftzuflufs,[1] je mehr eine Seele mit den Anregungen mitwirkt, um so machtvoller weht in ihr der Geist des Herrn,[2] je mehr ein Heiliger leistet, um so mehr verlangt Gott von ihm.[3] Hier wird Ernst gemacht mit dem Fortschritt! Die Gnade trägt eben den Quell aller Kraft, das Princip alles Fortschrittes in eminenter Weise in sich und bezweckt darum auch einen eminent höheren und stärkeren Fortschritt.

Gott ist sogar nicht damit zufrieden, uns nur mit seinen Anregungen heimzusuchen, er will uns auch befähigen, dieselben vollkommen und leicht aufzunehmen, ja als Lebenskraft uns anzueignen.[4] Wir nennen diese Anlagen zur Aufnahme der Anregungen des hl. Geistes proleptisch „Gaben des hl. Geistes". Es ist aber bedeutsam, dafs selbst diese Anlagen, welche doch für den Empfang von Gaben bestimmt sind, selbst wieder in Bezug auf die Setzung von übernatürlichen Lebensakten aktiv sind.[5] Gerade sie zeitigen im Willen und im Verstande die höchsten und edelsten Thaten des Gnadenlebens.[6] Selbst die Früchte und Seligkeiten des Gnadenwirkens gleichen nicht fertigen Zinscoupons, sondern bilden wiederum Fundamente und Kräfteanlagen zu einem neuen und höheren Leben. Die Seligkeiten (beatitudines) sind nach der Lehre des hier unvergleichlichen Aquinaten geradezu Akte der Gaben des hl. Geistes.[7] Ihre Belohnung (praemia) sind nur höhere Lebens- und Tugendakte,[8] wie Demut, Sanftmut, Geduld, Rechtsgefühl, Friedfertigkeit u. s. w. Die Früchte des hl. Geistes (fructus) sind Werke, die schon an sich das Herz erfreuen[9] („Sunt enim fructus quaecunque virtuosa opera, in quibus homo delectatur").

Es zielt eben die Gnade auf Fortschritt, Fortschritt wirkt und zeitigt sie, mit Fortschritt lohnt sie, um den reichen Lohn doch wieder sofort für neuen Fortschritt zu verwenden.

Nimmer rastet der Herr, der es sich nicht nehmen läfst, inmitten all seiner Diener noch selbst die ihm so teuern Seelen der Vollendung entgegenzuführen.[10] Hier verliert sich menschliches Denken in Mutmafsungen, der Glaube aber bestätigt durch

[1] Matth. 13, 12. Marc. 4, 25. [2] Rom. 5, 3. [3] 2. Cor. 5, 14.
[4] S. Th. I—II, 66, 2. 8. [5] S. Th. I—II, 68, 3 (in fine).
[6] Nach S. Th. I—II, 68, 8 stehen sie zwischen den göttlichen und moralischen Tugenden.
[7] L. l. 69, 1. [8] L. c. a. 3.
[9] L. c. 70, 2. [10] Joannes 14, 18.

den Mund eines Augenzeugen: „Kein Aug' hat es gesehen, kein Ohr es gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet, die ihn lieben."[1] Könnte die Fortschrittsidee eine schönere Verwirklichung finden? Wir überlassen es dem Leser, die Parallele zu ziehen zwischen den Resultaten des natürlichen und übernatürlichen Fortschrittes.

26. Auch der übernatürliche Entwicklungsgang des Einzelnen, sowie der Menschheit hat seine Gesetze, das Offenbarungsgesetz. Wohl enthält dieses gar manches Verbot, doch seine Hauptaufgabe ist nicht Beschränkung, sondern Leitung der Freiheit.[2] Es soll dem Geiste die Richtung geben auf sein unendliches Ziel. Nicht als Verbottafeln an den Wegen der Freiheit sollen wir das Gesetz denken, nein, in uns soll es leben und wirken; es soll durch liebendes Umfangen unser geistiges, inneres Eigentum werden; das Gesetz, das unter Blitz und Donner dem Volke mit dem harten Nacken auferlegt wurde, mufste ja dem Gesetze der Liebesflammen weichen. Wenn einmal das Gesetz so eingegangen ist in das Innere unseres Lebens, dafs das Gebotene uns zur Liebe wird,[3] dann wird selbst das Gesetz zum inneren Fortschrittsprincip: nur in der Ordnung winkt Segen und Gedeihen.

27. Allein das Gesetz ist ein abstrakter Gedanke und wirkt auf uns sinnliche Menschen ungehindert nur in sinnlicher Gestalt. Darum erscheint auch das Gesetz der von Gott begründeten höheren Ordnung in sichtbarer Form, in einer sichtbaren Anstalt: in der Kirche.

Als Verkörperung des Gesetzes Gottes ist die Kirche kein blofser Rahmen, innerhalb welcher sich das Glaubenstournier abspielt, keine rein äufserliche Anstalt, zu welcher die vom Herrn Bezeichneten Einlafs erhalten, um dort nur die notwendigen Anweisungen und Mittel zu beziehen. Die Kirche ist vor allem das verkörperte lebendig gewordene Gesetz.[4] Darum mufs auch an der Kirche unterschieden werden zwischen dem inneren geistigen Leben und der äufseren sinnlichen Gestalt. Vor allem soll die Kirche innerlich ein Dasein gewinnen, als Trägerin, als Odem des Gesetzes, als Lenkerin der Seelen auf dem Wege nach dem himmlischen Jerusalem.

---

[1] 1. Cor. 2, 9.

[2] Auch hier müssen wir bedauern, dafs die organisch-dynamische Auffassung des hl. Thomas einer mehr mechanisch-kasuistischen weichen mufste. Zu beachten ist z. B. die Definition des Gesetzes in I—II, 90.

[3] Vgl. die oratio in Dom. XI post Oct. Trin. (Brev. O. P.): „Ut mereamur assequi quod promittis, fac nos amare quod praecipis."

[4] Cf. Scheeben, Mysterien (2) § 77.



Aber auch nicht ausschliefslich als Gesetzesanstalt, etwa im Sinne der alttestamentlichen Synagoge, darf die Kirche gedacht werden. Darin besteht ja gerade der Unterschied beider, dafs letztere nur das Gesetz hatte, erstere aber auch die Gnade als Liebesunterpfand besitzt.[1] Als Gnadenanstalt wirkt die Kirche auch weit kräftiger auf ihre Glieder ein. Man denke sich nur auch hier die Kirche nicht nur als Empfangssalon der himmlischen Gnaden. Die Kirche ist ein Organismus, der das Leben, das er vermittelt, in sich selbst trägt, ja aus sich selbst spendet.[2] Zwar ist die Kirche nicht das Lebensprincip selbst — der Herr ist's, der lebendig macht,[3] Christus ist der Rebstock,[4] das Haupt,[5] der Weg, die Wahrheit, das Leben.[6] Nur wer in ihm bleibt, bleibt am Leben.[7] Demnach ist die Kirche keine Disposition oder Ordnung der Gläubigen. Das Richtige liegt in der Mitte. Wie der vom Lebensprincipe beseelte Stoff, der Organismus, weder das Leben selbst, noch auch eine blofs künstlerische Gliederung und Ordnung ist, so ist auch die Kirche nur der aus der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus sich ergebende Organismus, der mystische Leib Christi.[8]

Als vermittelnder Organismus fliefsen uns durch die Kirche das Leben und die Gnaden Christi zu. Darum ist die Kirche ein Mitprincip der übernatürlichen Lebensentfaltung. Da ferner alles Heil von Christus abhängt, und die mit Christus in Lebensgemeinschaft stehenden Seelen eben die Kirche bilden, so ist klar, dafs aufserhalb der Kirche, schlechthin aufserhalb, nicht nur kein übernatürlicher Fortschritt, sondern nicht einmal ein übernatürliches Leben möglich ist.[9]

Auch im Organismus mufs ein inneres und ein äufseres Moment unterschieden werden. Der innere Organismus ist für uns unsichtbar, wie das Leben selbst; die mystische Eingliederung in Christus bleibt dem blöden Sinnenauge verborgen, die hervorragende Bedeutung besonders begnadigter Seelen tritt nicht immer an das sichtbare Tageslicht. Sichtbar dagegen ist die äufsere Gestaltung, sichtbar die Träger der geistigen Gewalt, sichtbar die Glieder, sichtbar die äufseren Werke.[9]

---

[1] S. Th. I—II, 106, 2. Cf. Chrysostomus, Hom. 13, 4 in ep. ad Rom.
[2] Besonders gut behandelt bei Lingens „Innere Schönheit etc.“
[3] Joannes 6, 63; 1. Cor. 15, 22; Rom. 8, 10.
[4] Joannes 15, 1. [5] Eph. 5, 23.
[6] Joannes 14, 6. [7] L. c. 6, 57.
[8] Cf. Scheeben, Mysterien (2) S. 477 ff.
[9] Cf. Scheeben, Mysterien (2) S. 476 f.

Inneres und Äufseres, Geistiges und Sinnliches, Göttliches und Menschliches sind zwar wohl sehr verschiedene Seiten, bilden aber doch ein einheitliches Ganzes, eben den Organismus. Jede Seite hat ihre besondere Aufgabe, die wichtigere aber das innere Leben. Das innere Leben, der innere Geist eint und vereint nicht nur die einzelnen Glieder, sondern bildet überhaupt den Mittelpunkt der ganzen Gnadenordnung.[1] Alle Gnaden gelten den

[1] Wir können indes nicht umhin, in besonderer Weise auf einen Aufsatz aufmerksam zu machen, der unser Thema ziemlich nahe berührt und zugleich einige interessante Lichtstreifen wirft auf die augenblickliche Kontroverse über die Principien des Fortschrittes: L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'Eglise catholique. Revue Thomiste 1898. p. 315 sq. Der Autor hebt hervor, dafs eine Bewegung im Zuge sei, welche die persönliche Initiative in den Vordergrund rücke. Ziel dieser Strömung sei eine vollere Entwicklung der eigenen Persönlichkeit. S. 315.

Der Autor, P. Schwalm O. P. hält wohl dafür, dafs der Gedanke, der hier wirke, nicht allseits sonder Fehl und Tadel sei, S. 338, warnt aber eindringlich vor Übereifer, zumal selbst oder gerade die Kirche den neuen Regungen wohlwollend begegne, S. 315. „Gardons la même mesure", ruft er aus, „Si quelques-uns d'entre nous, esprits hardis et coeurs jeunes, ne prennent pas assez garde que l'Eglise ne les laisse pas seuls juges et seuls maîtres de leurs inspirations intérieures, tâchons de completer charitablement leurs vues incomplètes. Ayons confiance dans le sens de la foi qui est en eux, comme en toute âme qui aime Dieu." S. 338.

Indem er mit Recht zum Fufspunkt seiner Untersuchung den dogmatischen Lehrpunkt wählt, dafs die persönliche Heiligung mit direkten Anregungen der Gnade anhebe und die Sakramente diese voraussetzen, ergänzen, erfüllen aber auch auf weitere direkte Gnadenerweise vorbereiten, während die Kirche als vermittelnder Organismus und als äufseres Kenn- und Wahrzeichen mitwirkt (S. 315—345), kann er die von Gott angeregte Privatinitiative nicht verurteilen, in einer Weise, dafs er eben im Mangel an eigener Energie ein Hindernis für die Entfaltung der Kirche sieht, ein Hemmnis, welchem gerade die anregende und zuvorkommende Gnade abhelfen will. S. 330. Eine Folgerung (S. 337) deckt sich so ziemlich mit einer Aufstellung Schells (Die neue Zeit und der alte Glaube, S. 15—17). Der bedeutungsvolle, leider auch der Gefahr des Mifsverständnisses ausgesetzte Passus lautet: „L'église autorise ainsi en principe le bienveillant accueil que des théologiens et des directeurs d'âmes font volontiers à certaines aspirations de nos contemporains et en particulier de la jeunesse catholique, lettrée et agissante, vers une vie chretienne plus intérieure et mieux consciente des mouvements du Saint-Esprit. Ne nous méfions pas de ces sympathies; ne suspectons pas d'avance les ideés qui les éclairent, comme si elles étaient la découverte inattendue, de je ne sais quel mysticisme imprudemment novateur et d'allure plutôt protestante. Il y a, en effet, dans un certain nombre d'esprits, opposition entre l'idée d'inspiration personelle et l'idée de catholicisme. Ils confondent l'inspiration personelle avec l'inspiration privée au sens protestant, qui exclut toute autorité publique du gouvernement des âmes, ou ne lui laisse qui d'insignifiantes prérogatives. Cette confusion est dangereuse

Einzelnen nur als Gliedern des mystischen Leibes Christi, alle Gnaden, seien sie auch sonst unmittelbar den Einzelnen zugeteilt, gelten doch dem Gesamtorganismus. Die Aufnahmsfähigkeit wurzelt in der Eingliederung in den Organismus der Kirche. Ein übernatürliches Wachstum und Leben in Glaube und Liebe, in Gnade und Heiligkeit ohne Vermittlung der Kirche ist somit undenkbar. Freilich heifst dies nicht, dafs die Seele über den heiligen Geist hinaus noch weiterer Hilfe und höheren Beistandes bedürfe. Was heifst denn das: „Über den hl. Geist hinaus.“ Steht denn die Kirche etwa über und nicht unter dem hl. Geiste?[1]

Die Kirche bedeutet somit keine mechanisch wirkende Lebensform, sondern ein Lebenselement für jede heilsbegierige Seele, die lebendige Gliederung aller an Christi Leib und Blut teilhaftigen Begnadigten, die organische Gestaltung der Heilsanstalt, das Unterpfand der Lebensgemeinschaft mit Christus, das sichtbare Förderungsmittel des übernatürlichen Fortschrittes.

Mitten hineingestellt in den Lebensflufs, der niedersteigt von Christus dem Haupte bis zu den äufsersten Gliedern, nach innen Lebensgehalt, nach aufsen Lebensgestalt, ist die Kirche neben Christus das erste Grundprincip alles geistigen, übernatürlichen Lebens. Eine geistige, religiöse, übernatürliche Entfaltung ohne Kirche verlangen heifst ein Wachstum verlangen ohne Organismus, Früchte ohne Baum und Zweig, Blüten ohne Leben. Die äufsere Leitung ist nicht Widerspruch oder Hemmung des inneren Wirkens Gottes, sondern nur eine anders geartete Wirkung eben desselben Wirkens. Wo Glied und Haupt und Glied sich in einem Streben, in einem Lieben und Verlangen einen, da wirkt der Geist des

---

malgré ses intentions et apparences de plus sûre orthodoxie: l'exagiration du principe d'autorité ne ferait pas des hommes moins dangereux que n'en a pu faire l'exagération du principe d'inspiration. Des hommes sans initiative et uniquement dressés à suivre des consignes extérieurs, les suivront toujours également quelles soient bonnes ou mauvaises et avec une égale faiblesse. Ces hommes là nous semblent même très dangereux aujourd'hui: la situation de l'Eglise dans le monde semble demander avant tout des âmes intérieurement vivantes et qui, d'elles mêmes, par conviction réfléchie, par amour effectif de Dieu, sous l'inspiration de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre, se portent courageusement à des oeuvres, à des pratiques, à des manifestations que ni l'opinion, ni l'État, ni même la discipline familiale ne leur imposent. Les hommes les plus dangereux aujourd'hui, les voilà: les inertes, sans inspiration. Quelque soit le groupe où ils figurent, qu'ils y soient en tête ou en queue, ces hommes là sont néfastes. C'est là l'un d'eux que saint Jean devait écrire: ‚Je connais tes oeuvres, je sais que tu passes pour vivant; mais tu es mort.'“ (Ap. 3, 1.)

[1] P. Schwalm, Revue Thomiste 1898. S. 349 f.

Herrn, wie im Organismus die Harmonie der Glieder ein Zeichen des Lebens und der Gesundheit ist. Wo aber das Glied das Haupt bekämpft und beschädigt, da waltet Zwiespalt und Auflösung und wartet der Tod.

Die Kirche steht sonach im Centrum des Fortschrittes, denn alles dreht sich entweder um (extensive) Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden oder um (intensive) Verstärkung des Gotteslebens in den einzelnen Gliedern, damit der Geist Gottes immer mehr Gewalt erhalte über die Herzen, um Veredelung und Vollendung der einzelnen Glieder, damit Christi mystischer Leib tadellos, ohne Makel und Runzel[1] sei, damit der beseelte Tempelbau Gottes fest und stark begründet, mit kostbaren Edelsteinen jeder Art gezieret und von allen Unebenheiten und Rauheiten befreit werde.[2] Sehr schön sagt Ketteler: „Gott selbst ward Mensch, um den gefallenen Menschen zu erlösen, ihn wieder mit sich zu vereinigen, und wie der hl. Petrus in der erhabensten Weise sagt, die menschliche Natur wieder der göttlichen teilhaftig zu machen. Darin besteht die ganze Aufgabe des Christentums; das ist für immer das Ziel des wahren Fortschrittes, zu dem Gott alle Menschen berufen hat.“[3]

Gewifs ist es eine unvergleichlich höhere Aufgabe, arme Sünder zu Kindern Gottes und Erben des Himmels umzuwandeln, oder bereits beglückte Gotteskinder von Stufe zu Stufe der Gottesherrlichkeit emporzugeleiten, als irdischem, stacheligem, hinfälligem Fortschritte zu dienen. Hier gilt ein Quintchen wirklich mehr als dort eine ganze Last. Wenn nur die Welt es verstehen wollte, was ihr frommt für Zeit und Ewigkeit! Daher kann die Kirche getrost alle Freunde und Gönner der Fortschrittsidee in die Schranken rufen. Welche Macht kommt auch nur in ähnlicher Weise dem angebornen Fortschrittsdrange entgegen? Nur einem einzigen braucht die Kirche den Vorrang abzutreten: Christus, ihrem Herrn und Meister, Gott selbst.

28. Christus ist unbestreitbar der Mittelpunkt der Entwicklung der Menschheit. Die Zeiten vor ihm sind nur verständlich als Vorbereitungsstadien auf seine Ankunft und sein Reich. Die Zeiten nach ihm haben vor allem ein grofses Ziel, die Ausgestaltung seines Reiches. Sie werden enden, wenn er wiederkommt, um den grofsen Löhnungstag abzuhalten. Nachher hört alle Arbeit auf und jeder Fortschritt.

---

[1] Eph. 5, 27.
[2] Cf. den Hymnus in f. dedicationis Ecclesiae.
[3] Freiheit und Autorität der Kirche S. 6.

Nur der eigentümliche Gang der Menschheit, der mit einem Falle begann, ward Ursache, dafs die Vorbereitung auf den Gesandten des Herrn ein furchtbarer Niedergang der Gesellschaft war.[1] Nur eine offenbare Verdemütigung konnte eben dem Herrn ein williges Volk bereiten,[2] wie denn auch die herabgekommene Heidenwelt in ihrem Schuldbewufstsein den dargebotenen Rettungsanker bereitwillig ergriff, während die gesetzesbewufste und gerechtigkeitsstolze Pharisäerschaft das Heil von sich wies.[3] Nachdem aber einmal die Sonne des Heiles aufgegangen, kann die Aufgabe der Zeiten nicht mehr Demütigung der Völker, sondern nur Beglückung und Heiligung sein.[4] Darum ist das Christentum ein Institut, bestimmt zu wachsen und fortzuschreiten,[5] bis das Ziel erreicht und die Zahl der Kinder voll geworden ist. Das Alte Testament war unfruchtbar, das Neue überfliefst von Gnade, Licht und Segen.[6] Der Alte Bund hebt mit einem Fluche an,[7] der Neue mit der Friedensbotschaft.[8] Das Gesetz veranlafste wenigstens den Tod,[9] der Neue birgt das Leben in sich selbst.[10]

Der Herr sendet nun seine Jünger aus, damit sie aller Welt die Botschaft des Heiles verkünden.[11] Er rüstet sie aus mit Kraft und Gottvertrauen, dafs Himmel und Erde gehorsam für ihr Wort zeugen. Den Dienern folgt er selbst[12] und mit ihm die göttliche Dreifaltigkeit.[13] Das Taufwasser wird zum geistigen Erneuerungsbad der Menschheit.[14] Bis ans Ende der Zeiten soll diese Totenerweckung fortdauern, bis nur ein Reich, ein Hirt, ein Streben, ein Ziel aller sein wird. Christus trennt sich nicht einmal von seinem Werke; er will sie erleuchten und sendet ihnen deshalb seinen Geist, den himmlischen Tröster;[15] er will sie führen und leiten, er ihre Verteidigung führen, wenn Widerspruch oder Verfolgung sie trifft; er will sie stärken im Kampfe, stärken und speisen mit seinem heiligsten Leibe und Blute.[16] Ihre Werke sind seine Werke und seine ihre.[17] Er weiht sie ein in alle Geheimnisse, welche sie zu tragen vermögen,[18] er stellt ihnen

---

[1] Rom. 3, 19; 11, 31—35.
[2] S. Th. I—II, 106, 3.
[3] Rom. 9, 30. 31; 10, 3. 4.
[4] Marc. 16, 41; Luc. 4, 19; 8, 1.
[5] Matth. 13, 31; Luc. 13, 19.
[6] Heb. 11, 11 (am Vorbilde Saras).
[7] Gen. 3, 14—19. [8] Luc. 1, 26. [9] Rom. 7, 7 ff.
[10] L. c. 8, 2 ff. [11] Marc. 16, 14.
[12] S. Gregor. Hom. 17 in Evang. [13] Jo. 14, 23.
[14] 1. Petr. 3, 21; Rom. 6, 4.
[15] Joannes 14, 26. [16] Matth. 26, 26. 28; Jo. 6, 54 ff.
[17] L. c. 17, 19. [18] L. c. 15, 14. 15.

alles zur Verfügung, selbst sein Blut, die Pforten des Himmels und der Hölle.[1]

Da verliert jedes Bedenken seine weitere Berechtigung, das Zaudern wird anstöfsig. Gott will die Entfaltung seines Reiches, sein Gebot verpflichtet uns, seine Liebe drängt — es gilt den höchsten, schönsten, edelsten Fortschritt, der nur möglich ist, es gilt den Ausbau von belebten Himmeln, den Ausbau des geistigen Jerusalem, den Ausbau des mystischen Leibes Christi.

Sowohl in der Gesellschaft als auch im einzelnen soll Christi Leben sich entfalten. Wir alle sollen das höchste Leben leben, doch nicht unseres, sondern Christi Leben.[2] Als Gott ist Christus vollständige erste Ursache, als Gottmensch vermittelt er den Lebenszuflufs aus dem Gottesinneren. Als Haupt des mystischen Leibes konzentriert sich in ihm die ganze Leitung, die ganze Entfaltung, sei es dafs er unmittelbar in den Sakramenten oder mit sonstigen Gnadenbeweisen die Seelen heiligt, sei es dafs er durch seine behördlichen Organe wirkt.

Sein eigenes Leben auf Erden bietet ein unerschöpfliches Arsenal von Motiven und Nachahmungszügen. „Christus nachbilden"[3] lautet darum das konkrete Losungswort jedes eifrigen Christen — ein Fortschrittsideal, wie sich kein höheres denken läfst, das Ideal, dessentwegen die Welt und die Menschheit Bestand erhalten hat und noch besitzt.

Zwar scheint die Welt oft allen anderen Zielen eher zu dienen als der Ausgestaltuug des Christusreiches in der Gesellschaft und im Einzelnen. Allein es ist sicher, dafs Gott der Welt kein anderes Ziel geben konnte, wenn Gott einmal Mensch ward. Christus ist das Ziel des Gesetzes,[4] Christus das Ziel der Welt, der Fortschritt in Christus die letzte und höchste Aufgabe der Menschheit — der Knotenpunkt des Fortschrittsproblems.

---

[1] Marc. 16, 19. [2] Gal. 2, 20.
[3] 1. Cor. 11, 1. [4] Rom. 10, 4.



LITTERARISCHE BERICHTE.

Dr. Ernst Melzer: Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre. Neisse, Graveur 1896.

Eine sachlich und sprachlich vortreffliche, die neuesten Einwände der Gegner berücksichtigende Schrift über die Unsterblichkeit der Seele! Gegen die Lehre der „Aktualitätsphilosophen“ — Paulsen und Wundt sind gegenwärtig deren Hauptpropheten —, daſs der Geist bloſse Thätigkeit sei, tritt Melzer nachdrücklich auf und verteidigt die Substantialität der Seele. Bei der Beweisführung beantwortet er folgende vier Fragen: 1. Ist der Geist Substanz? 2. Folgt daraus seine Unsterblichkeit? 3. Ist der Geist geschaffen? 4. Folgt aus seiner Geschöpflichkeit seine Unsterblichkeit? Das Ergebnis lautet: „Der Geist dauert sowohl der Beschaffenheit als der Geschaffenheit seiner Substanz nach in selbstbewuſstem Leben fort“ (S. 36).

Im zweiten Teile wird die Frage nach der Auferstehung des Leibes angeregt und bejahend beantwortet. Wir meinen, die Philosophie sei wohl im stande, die Verjüngung des „Vereinswesens“ Mensch als höchst wahrscheinlich darzuthun, aber erst die Offenbarung könne die selige Gewiſsheit darüber bringen. Daſs Günther der „Begründer“ des Kreatianismus sei, ist wohl nur wahr in Bezug auf die neuere cartesiusfreundliche Philosophie, da die Scholastiker schon Jahrhunderte vor ihm diese Lehre mit philosophischen Gründen erhärtet haben. Im Anhange der Schrift werden die Unsterblichkeitstheorieen von Krause, Heinrich Ritter, Ulrici und Lotze kritisch beleuchtet.

Nach vierzig Jahren: Religionsphilosophischer Briefwechsel. Leipzig, Akademische Buchhandlung 1895.

Zwei Jugendfreunde, der Philosoph Pilgram und der Mediziner Zehender, eröffneten vierzig Jahre, nachdem sie sich in Halle kennen gelernt hatten, einen interessanten Briefwechsel über verschiedene Gegenstände der Religion und Philosophie, der bis zum Tode Pilgrams dauerte. Die Darstellung Pilgrams, eines Hegelverehrers, ist zuweilen dunkel, so daſs sich Zehender öfters freundschaftlich beklagen muſste, er verstehe ihn nicht. Obschon Zehender nicht Fachphilosoph ist, besitzt er ein gesundes und treffendes Urteil in philosophischen Fragen. Recht gelungen ist z. B. die Widerlegung der Kantischen Denkformen, die Erklärung des Tischrückens, des Verhältnisses zwischen Offenbarung, Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie, die Abhandlung über Zeit und Raum, die Zurückweisung der Trugschlüsse des Zeno über die unendliche Teilbarkeit der Materie. Zehender hält aber mit Cartesius fälschlich Materie und Ausdehnung für dasselbe. Darum ist es auch unrichtig, daſs die Atome die letzten Teile der Materie sind. Sie sind wohl die letzten quantitativen, aber nicht die letzten wesentlichen Teile.

Auch Pilgram macht oft treffende Bemerkungen, wie: „Ausgelassenheit gehört zur Freiheit, wie die Krankheit zum Leibe.“ Und: „Das ganze Lehrsystem des Nominalismus kam erst in Kant und Fichte und den ihnen schon vorhergehenden und nachfolgenden Skeptikern zur vollsten Entwicklung.“ Dagegen finden sich bei ihm auch sonderbare Meinungen, z. B. daſs Zeit und Raum und feuerspeiende Berge eine Folge des Sündenfalles seien. Der hl. Thomas lehrt nicht, daſs Gott ohne den Sündenfall

Mensch geworden wäre, sondern das Gegenteil, Summ. 3 q. 1 a. 3. Die Trichotomie von Geist, Naturseele und Leib im Menschen ist falsch.

Auf religiösem Gebiete findet Zehender die gröfste Schwierigkeit in der Möglichkeit und Beweiskraft der Wunder. Diese seien mit der Unveränderlichkeit Gottes und der Beständigkeit der Naturgesetze unvereinbar und durch die Fortschritte der Naturwissenschaft beseitigt. Zehenders ernstes Ringen nach Klarheit in dieser Sache zeigt eine schöne Seite seines anziehenden Charakters. Wir geben ihm zu, dafs das Beispiel vom ungeworfenen Stuhl unglücklich gewählt ist, um die Möglichkeit der Wunder zu veranschaulichen. Weder Pilgrams freilich nicht besonders klare Auseinandersetzungen, noch Hettingers Apologie des Christentums vermögen ihm Licht zu bringen. Und doch scheint die Sache so schwer nicht zu sein. Gott hat von Ewigkeit her zugleich die Naturgesetze und die Ausnahmen von denselben, die Wunder, vorhergesehen und beschlossen. So wenig er sich also bei der Schöpfung geändert hat, so wenig ändert er sich bei einem Wunder. Wozu aber Ausnahmen? Weil die Menschen wegen der Alltäglichkeit der Naturvorgänge zu wenig auf den Urheber derselben achten. Darum greift er zuweilen unmittelbar ein, selbstverständlich nur aus den wichtigsten Gründen, z. B. um einen Gottesgesandten oder eine geoffenbarte Lehre zu beglaubigen. Wie hätten denn die Zuhörer Christi und der Apostel vernünftigerweise glauben können? Doch nicht ohne sichere, untrügliche Beweise! Dazu eignen sich aber die Wunder als Reservatrechte Gottes in ausgezeichnetem Mafse. Da Gott über dem Naturgesetze steht, müssen ihm auch Ausnahmen davon möglich sein, sonst ist er nicht mehr der Allmächtige und Allweise. Wie nun trotz der Dispensen das Gesetz fortbesteht, so bestehen auch die Naturgesetze und mit ihnen die Naturwissenschaft fort trotz der Wunder. Will man ferner nicht aller Geschichte ins Gesicht schlagen, so mufs man die Wahrheit des Wunders der Auferstehung Christi bestehen lassen. Ohne dieses ist das Christentum Betrug, mit diesem göttliche Wahrheit. — Von der Meinung Zehenders, dafs sich Katholicismus und Protestantismus fast nur durch die Feier des Gottesdienstes unterscheiden, möchten wir lebhaft wünschen, dafs sie richtig wäre. Leider ist die Kluft eine tiefere (vgl. Redner, Das Princip des Protestantismus der Gegensatz des Katholicismus. Mainz, Kirchheim 1897), da Luther bei seinem Austritte aus der Kirche nur Bruchstücke der christlichen Lehre mitgenommen hat. Christus verlangt aber, dafs wir alles halten, was er befohlen hat (Matth. 28, 20). Pilgram hat diese Worte verstanden, wir wünschen dies auch seinem edlen Freunde Zehender, wenn er noch lebt. Für ernste, gebildete Männer bilden die besprochenen Briefe eine nutzbringende Lesung.

Graz. Dr. Anton Michelitsch.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

1. *Victor Frins*, S. J.: **De actibus humanis, ontologice et psychologice consideratis, seu disquisitiones psychologicae-theologicae de voluntate in ordine ad mores.** Friburgi Brisgoviae, Herder. 441 S. ℳ 5,60.

Nachdem der Verf. dargelegt hat, was unter einem actus humanus zu verstehen sei, erörtert er in der 1. Abteilung die Bedeutung des Zweckes und die Art und Weise, wie der Zweck verursachend in das menschliche Handeln eingreift; in der 2. das voluntarium und die Hindernisse, die ihm entgegenstehen; in der 3. und letzten die einzelnen Arten der actus humani, nämlich den Willensakt selber, die vom Willen den anderen Kräften befohlenen Handlungen und das Geniefsen. Das Buch hat, wie der Verf. in der Einleitung sagt, den Zweck, eine Lücke auszufüllen. In den Moralkompendien werden gewöhnlich die rein philosophischen Fragen nur kurz gestreift, welche sich auf die menschlichen Akte beziehen. Danach soll das vorliegende Buch gewissermafsen als Einleitung in die Moraltheologie dienen, denn es behandelt in rein philosophischer Weise und hinreichender Ausführlichkeit die Elemente des menschlichen Aktes. Ähnlich beginnt ja Thomas den moraltheologischen Teil seiner Summa mit der rein spekulativen Erörterung der Bestandteile des menschlichen Aktes. Der Verf. beteuert sowohl in der Einleitung als auch öfter im Text des Werkes, dafs er dem Aquinaten in seinen Darlegungen getreu folgen wolle. Wenn er jedoch bereits in der Einleitung hinzusetzt, er wolle dem Suarez gleichfalls folgen, und diesen ein magnum lumen nennt, so macht er sich die Erfüllung seines Versprechens etwas schwer. Ist es doch bekannt, dafs Suarez fast in jedem Artikel des hl. Thomas, den er zu erklären vorgibt, etwas zu bessern findet und nicht selten in Gegensatz zu ihm tritt. Wir haben gewifs nichts dagegen, wenn jemand dem Suarez, Vasquez, Ripalda und ähnlichen Autoren folgt; aber er möge dann nicht zu gleicher Zeit als seinen Hauptschild, „scutum potissimum", den hl. Thomas bezeichnen. In Wahrheit trennt sich der Verf. in den Hauptbegriffen offen von Thomas, mag er auch dies nicht klar ausdrücken. Wenn er in der Einleitung sagt, fast alle Seiten zeigten an, wie er auf den engelgleichen Lehrer sich stütze, so könnten wir mit demselben Rechte sagen, fast alle Seiten geben Zeugnis davon, wie der Verf. entweder dem hl. Thomas entgegentrete oder durch Stellen desselben in Verlegenheit gesetzt werde. Wir brauchen nicht lange nach Beispielen zu suchen. Gleich im Anfange, S. 4, wird vom bonum gesagt, dafs es ens alicui conveniens sei. Thomas aber weifs von dieser Begriffsbestimmung nichts. Er definiert mit Aristoteles ständig: bonum est, quod omnia appetunt. Damit stellt Thomas das Gute als den Beweggrund zum Handeln hin und zugleich als die Grundlage für die Verbindung der Geschöpfe in der Thätigkeit. Der Verf. sagt allerdings später, dafs bonum und appetibile sich decken; aber er nimmt dies in einem dem Aquinaten entgegengesetzten Sinne. Der letztere erklärt, dafs, während das Wahre nach innen, nach dem auffassenden Subjekte, treibt, das Gute den Wollenden nach aufsen trage, zum geliebten Gegenstande hin. Der Verf. aber sagt: bonum dicitur ens

in ordine ad omne, cuicunque convenit; er setzt also das Gute in die Beziehung zum Wollenden. Thomas findet somit im Guten die Richtschnur für die Einheit und Harmonie der Geschöpfe in der Thätigkeit, weil kraft des ihm anhaftenden Guten das eine vom anderen angezogen und somit nach aufsen getrieben wird; der Verf. dagegen sieht im Guten nichts als etwas rein Subjektives. Zudem schreibt der letztere, der Begriff des Zweckes sei weniger weit wie der des Guten, minus late patere notionem finis quam notionem boni. Thomas aber sagt geradezu das Gegenteil: Bonum, inquantum bonum, est finis (c. 9. III, 16, 1). Quidquid est finis, est hoc inquantum bonum (21 de Ver. 2). In Verlegenheit wird der Verf., um ein Beispiel anzuführen, gesetzt durch folgende Stelle aus Thomas (S. 78; I. qu. 44. a. 4. ad III): „Alle Dinge begehren Gott als ihren letzten Endzweck, mögen sie was immer für ein besonderes Gut erstreben“ (Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum, quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem). Ist dies wahr, fragt der Verf., wenn wir Sündhaftes begehren? Und er weist die Antwort des Vasquez und Lessius nicht zurück, welche eine solche Redeweise offen mifsbilligen und sagen: „Wie kann man mit gesundem Sinn behaupten, der Sünder als solcher begehre nach Gott durch jenen Akt, durch welchen er sich von Gott abwendet und seine eigene Seele befleckt?“ Der Verf. nimmt zu einem „sensus diminutus“ seine Zuflucht, um diese Stelle im hl. Thomas sowie jene andere zu erklären, in welcher derselbe meint, der Sünder strebe, auch wenn er sündigt, nach Seligkeit. Ein solcher sensus diminutus ist gar nicht notwendig. Man darf ruhig dem Sinne folgen, den die Worte klar, auf den ersten Blick, ergeben, ohne ihn „zu mindern“, wenn man nur die Lehre des hl. Thomas festhält, dafs alles Positive im Akte der Sünde von Gott herrührt und nur der Mangel, das Nichts, vom Sünder, jener Mangel, den der Sünder hätte meiden können und müssen. Der hl. Thomas folgt da, wie immer, genau dem hl. Dionysius, dem Areopagiten. Dieser schreibt: „Gott hat keinen Gegensatz;“ „zu Gott steht nichts im Gegensatze.“ Die Sünde stellt nicht ein eigenes positives Sein Gott gegenüber. Sie bedeutet vielmehr einzig ein Abfallen von den Gaben Gottes. Der Sünder steht nur sich selbst gegenüber, seiner eigenen Natur, die da so bestimmt wie möglich betont, dafs mit den natürlichen Kräften der letzte Endzweck nicht zu erreichen ist, und zwar, wie Thomas öfter hervorhebt, propter excellentiam huius finis. Der Sünder als solcher wendet sich von Gott ab, nur insoweit Gott sein eigenes, nämlich des Sünders, höchstes Gut ist. „Er ist,“ wie die Schrift sagt, „der Feind seiner selbst.“ Gott ist alles Gute, die Fülle alles Guten. Nach Dionysius ist Gott esse subsistentibus tanquam omnium causa. Das Gute also, wonach der Sünder strebt, ist in Gott, ist eine Ähnlichkeit mit Gott. Somit begehrt auch der Sünder nach Gott, der allem, was ist, den Charakter des Guten verleiht. Nur darin täuscht er sich und fällt, dafs er dem Guten, das er als sein letztes Endziel betrachtet, Grenzen gibt, während seine eigene Natur ihm sagt, dafs kein begrenztes und beschränktes Gut ihn völlig beruhigen kann. Der Sünder nimmt, soweit er es vermag, in der sündhaften Handlung dem Guten die Verbindung mit seinem unerschöpflichen Quell, und sonach verliert auch dieses Gute, das er in der Sünde festzuhalten meint, den Charakter des Guten, sobald die Sünde vollbracht ist; vom Quell getrennt, zeigt es sich nicht mehr als Trost, sondern als Qual. Deshalb sagt Gregor d. Gr. von solchen Gütern, wenn der Sünder sie habe, so werden sie zum Ekel. Sie werden das Werkzeug der Gerechtigkeit Gottes und der Inhalt der Gewissens-

bisse. Der Mensch hat blofs der Stimme seiner Natur zu folgen, um als letzten Endzweck seiner Thätigkeit, soweit es auf die natürlichen Kräfte ankommt, zu erkennen, dafs in der Natur ein solcher Endzweck, der ihn vollauf befriedigt, nicht sich findet. Er sündigt und zwar gegen die Stimme Gottes in der Natur selber, wenn er bei einem solchen innerhalb der Natur enthaltenen Gute stehen bleibt wie beim letzten Endzweck und es nicht auf Gott, als auf den wahren letzten Endzweck, bezieht. Die Natur mit ihren Kräften betont selber ausdrücklich die Gratuität des dem Menschen gegebenen letzten Endzieles. Sie erklärt, dafs sie durch eigene Kraft nicht zum selben gelangen kann, sondern einzig ex virtute Dei, einzig auf Grund übernatürlicher, der göttlichen Liebe gedankter Kraft. Mit dem Freiheitsbegriffe des P. Frins wird man in Thomas nur Stoff zu Verlegenheit finden. Den freiheitlichen Akt mit eigener, unabhängig bewegender Kraft ausstatten, heifst ihn neben Gott stellen, nicht unter Gott; das heifst somit zugleich, ihm den Charakter des Freien nehmen. Denn nur Gott ist aufserhalb des innerlich notwendigen Verbandes der natürlichen Ursachen. Nur von ihm, von seiner bewegenden Kraft kann es kommen, dafs die Kreatur frei, d. h. absehend von den stets notwendig wirkenden natürlichen Ursachen, sich selbst bestimmt. Daher ist jede Sünde notwendig Knechtschaft. Sie richtet sich nicht direkt gegen Gott, soweit er in der Fülle alles Guten, in sich selber, thront und als unerschöpflicher Quell alles Guten dasteht; sondern gegen das Gute, das Gott dem Sünder mitgeteilt und das ihn in den Stand setzt, in keinem einzigen beschränkten Gute seinen letzten Endzweck zu finden. Wir könnten die Aufzählung von Stellen in diesem Buche, die dem hl. Thomas widersprechen oder Verlegenheit in der Erklärung von Texten aus Thomas bekunden, bedeutend verlängern. Was angeführt worden, genügt, um zu bezeugen, dafs der Verf. nicht dem hl. Thomas folgt, sondern Autoren wie Suarez, Vasquez, Ripalda. Man darf demnach nicht meinen, dafs dieses Buch etwa als Einführung in die Lehre des hl. Thomas de actibus humanis dienen könnte. Aus dem Gesagten geht zudem hervor, dafs die in Betracht kommenden Begriffe wenig scharf und klar formuliert sind. Störend wirken Nachahmungen moderner, bei weitem nicht allgemeiner Schreibweise. Man liest da intellegere, intellegentia, incohatio statt inchoatio u. dgl. Wir sehen keinen Grund für solch ein Eindringen einer recht fraglichen Philologie in theologische und philosophische Werke; die Sucht nach Neuem sollte nicht so weit gehen.

2. ***Dr. Georg Hagemann:*** **Psychologie.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Herder, Freiburg i. Br. 210 S.

In der Einleitung wird Begriff und Aufgabe der Psychologie sowie ihr Verhältnis zu verwandten Disciplinen und die Methode, nach der sie behandelt werden soll, erörtert. Der 1. Teil betrachtet das Seelenwesen, die Wechselwirkung der Seele und des leiblichen Organismus, sowie die Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewufstseins. Der 2. Teil enthält die Beschreibung der allgemein menschlichen Seelenzustände. Dazu rechnet der Verf. die Empfindung, die Anschauung, das Gedächtnis, die Phantasie, die geistige Vorstellung oder den Begriff, die Versinnbildigung der Vorstellungen oder die Sprache, den Trieb, die Begierde, die Neigung, die Leidenschaft, den Willen und die Gefühlszustände. Im 3. Teile sind Modifikationen der allgemein menschlichen Seelenzustände Gegenstand der

Erörterung: die Temperamente, die Geschlechter, die Lebensalter, die Rassen- und Stammesunterschiede, der Somnambulismus, Spiritismus und ähnliche Erscheinungen. Den Schlufs macht der Hinweis auf die Charakterunterschiede bei den Menschen. Wir machen keinem ein Verbrechen daraus, dafs er dem hl. Thomas nicht folgt. Wir folgen ihm, weil uns seine Gründe gefallen. Wir haben noch nirgends Behauptungen gefunden, die besser begründet wären, wie die des Aquinaten. Der Verf. ist wenigstens so ehrlich, dafs er nicht dem Texte des hl. Thomas Gewalt anthut, um die eigenen Ansichten aus ihm zu beweisen oder in ihn hineinzulegen. Soll dieser kurze Leitfaden blofs das Thatsächliche im Seelenleben und in den Äufserungen der Seele wiedergeben, so erfüllt er vollkommen seinen Zweck und verdient Anerkennung. Wir vermissen nach dieser Seite hin nur die Ansichten über das Entstehen der Seele und den durch die höchste kirchliche Autorität festgestellten Ausdruck forma corporis für die Beschaffenheit der Verbindung zwischen Leib und Seele. Soll dagegen der Leitfaden auch die beschriebenen Thatsachen begründen wollen, so wird dieser Absicht wenig entsprochen und in ausreichender Weise bei keinem Punkte. Der Verf. hätte sich da den hl. Thomas zum Muster nehmen sollen, der das Geringste, was er aufstellt, auch sogleich begründet. Wir führen ein Beispiel an. Der Verf. weist ohne weiteres die inneren Sinne zurück, wie solche von den Scholastikern und den Alten vorgelegt werden. Thomas sagt darüber folgendes und wir machen darauf aufmerksam, wie er von jeglichem, was er sagt, den Grund beibringt; man soll ihn kontrollieren können (I. q. 78. a. 4; Übers. III. Bd. S. 342): „Da die Natur nicht ermangelt, das zu geben, was notwendig ist zur Erreichung des Zweckes, so müssen ebenso viele Thätigkeiten im Leben der Sinne angenommen werden, als es für das Leben eines vollendet sinnbegabten Wesens hinreichend ist. Und können mehrere dieser Thätigkeiten nicht auf ein einziges Princip zurückgeführt werden, so mufs man mehrere Vermögen annehmen; denn ein Vermögen ist nichts anderes wie das nächste Princip für die seelische Thätigkeit.“ Hätte der Verf. diese Begründung der Vielheit in den Sinnesvermögen sich zu eigen gemacht, so würde er nicht bald von der Seele als dem unmittelbaren Princip der Thätigkeit sprechen und bald von der Notwendigkeit, Vermögen anzunehmen. Ist die Seele unmittelbar Princip der Thätigkeit, so bedarf es nicht der Annahme von Vermögen; und sind Vermögen da, so vollenden diese durch ihre Thätigkeit die Seele, aber letztere entwickelt sich nicht selber. Sehen wir, wie folgerichtig Thomas weiter schliefst: „Nun wird zum Leben eines vollendet sinnbegabten Wesens nicht nur erfordert, dafs es einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand auffafst, wenn derselbe gegenwärtig ist, sondern auch, wenn er nicht gegenwärtig ist. Sonst würde ein solches Wesen sich nicht in Bewegung setzen können, um etwas Abwesendes zu suchen, wie wir dies bei den Tieren sehen, die sich von Ort zu Ort bewegen. . . . Einen Eindruck aber empfangen und ihn bewahren oder behalten kommt im Bereiche des Körperlichen nicht von ein und demselben Princip. Denn was weich und feucht ist, nimmt einen Eindruck wohl gut auf, behält ihn aber schlecht; das Gegenteil gilt vom Trocknen und Harten. Da also das sinnliche Vermögen die Thätigkeit eines körperlichen Organs ist, so mufs ein anderes Vermögen dafür bestehen, dafs die Sinnes-Eindrücke gut aufgenommen, und ein anderes, dafs sie festgehalten werden. — Sodann ist es dem sinnbegabten Wesen notwendig, dafs es nicht nur die Dinge suche oder vermeide, insofern dieselben den äufseren Sinnen angenehm oder widerwärtig vorkommen, sondern auch insofern sie nach anderen Seiten

hin Nutzen oder Schaden bringen. So flieht das Schaf den Wolf, nicht weil dessen Farbe als solche seinen Augen widerwärtig ist, sondern als den Feind seiner Natur. Und ähnlich sammelt der Vogel Strohhalme, nicht weil dies seinen äufseren Sinn ergötzt, sondern um sein Nest zu bauen. Da also dergleichen Eigenheiten der äufsere Sinn nicht auffafst und doch für solche Auffassungen ein Princip da sein mufs, so ist ein weiteres Vermögen anzunehmen, verschieden von den äufseren Sinnen, das da nicht vom Einflusse des äufserlich Wahrnehmbaren in seiner Thätigkeit verändert wird. — So richtet sich also auf die Auffassung der äufserlich wahrnehmbaren Eigenschaften der äufsere Sinn, ein jeder mit dem ihm eigenen Gegenstande, und der Gemeinsinn, der die Gegenstände der äufseren Sinne, also das Weifse z. B. vom Süfsen unterscheidet und die Thätigkeit des einzelnen Sinnes selber wahrnimmt, da kein Sinn seine eigene Thätigkeit wahrzunehmen vermag. Zum Festhalten und Bewahren dieser Eindrücke dient die Phantasie oder Einbildungskraft, die da eine Schatzkammer ist für die von den äufseren Sinnen empfangenen Eindrücke. Der Auffassung jener Einzelheiten aber, welche von den äufseren Sinnen nicht ausgeht, wendet sich der Instinkt zu, auch Schätzungskraft genannt (vis aestimativa). Und zur Bewahrung dieser Eigenheiten oder Formen dient das Gedächtnis. Von letzterem ist dies ein Zeichen, dafs das Princip des Gedächtnisses in den Tieren von der Auffassung kommt, dafs etwas schädlich oder nützlich ist. Die Natur des Vergangenen selber gehört zu den Eigenheiten oder Formen, die da aufgefafst werden.“ Der Verf. spricht am Ende von den Zuständen, welche heutzutage Hypnotismus, Spiritismus und ähnlich genannt werden, fügt aber kein Wort der Erklärung hinzu. Sie lassen sich wissenschaftlich erläutern nur mit Hilfe dieser fünf inneren Sinne, die der Verf. zurückweist oder in seiner Weise auffafst. Er hat viel über das Gefühlsvermögen, bringt aber nichts vor, was die Annahme eines eigenen Gefühlsvermögens zu rechtfertigen geeignet wäre. Er meint, die Seele bilde sich Vermögen heran. Er verwechselt da Vermögen mit Zuständen in den Vermögen. Letztere sind mit der Natur gegeben. Wenn er S. 63 zu betonen scheint, dafs der wahrgenommene Gegenstand nicht identisch sei mit dem wirklichen, so öffnet er dem Skepticismus Thür und Thor! Nach S. 74 soll das Gedächtnis blofs in der Seele sein, aber doch mit dem Gehirn zusammenhängen. Wie dieser Zusammenhang zu denken sei, ist nicht angegeben.

3. ***Dr. Friedrich Harms***: **Psychologie.** Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Heinrich Wiese. Leipzig, Griebens Verlag (L. Fernau). 204 S.

Dr. Harms hat als Professor der Philosophie in Berlin während etwa 18 Jahre eine reiche akademische Thätigkeit entfaltet. Nach seinem Tode, der im Jahre 1880 eintrat, gab aus seinem Nachlasse H. Wiese, einer von seinen begeistertsten Schülern, eine Metaphysik heraus, eine Methode des akademischen Studiums, eine Logik, Ethik und eine Rechtsphilosophie oder genauer eine Grundlegung für eine solche. Dazu tritt nun jetzt die Psychologie. Man darf kein System dieser Wissenschaft in dem angezeigten Buche suchen; aber wer es liest, wird eine Fülle anregender Gedanken finden. Es mag mit dem Ursprunge dieses Werkes zusammenhängen, dafs die materialistischen, idealistischen und pantheistischen

Gegner, d. h. solche, die sich einer Einseitigkeit in der Auffassung des Wesens der Psychologie schuldig machen, ausreichend zu Worte kommen, die gesunden Ansichten aber des Verf. selber zwar klar und scharf vorgelegt werden, jedoch zumeist eine eingehende Erörterung und Begründung vermissen lassen. Dafs der Verf. es versteht, seine Meinungen spekulativ, in überzeugender Weise zu begründen, geht aus manchen Abschnitten hervor. Wenn er meint, Aristoteles habe „die Physik der Seele bearbeitet“ und „die scholastische Philosophie die Metaphysik der Seele dargestellt“, so beruht dies auf Unkenntnis beider Arten von philosophischer Behandlung. Ebenso wenn er sagt, Aristoteles erkläre, dafs das weibliche Kind eine Mifsgeburt sei, dafs das Weib zwischen Tier und Mann stehe. Aristoteles nennt in seiner drastischen Ausdrucksweise das weibliche Kind einen mas occasionatus. Damit spricht er aber durchaus nicht dem Weibe das vollmenschliche Wesen ab, sondern betont blofs genau dasselbe, was wir ebenfalls ausdrücken wollen, wenn wir vom „schwächeren“ Geschlechte reden. Ein Irrtum ist es, wenn der Verf. den Tieren eine vernünftige Seele zuschreibt, die nur einen Grad tiefer stände wie die menschliche. Alle die Geschichten, die da mit Rücksicht auf Tiere erzählt werden, beweisen nicht, dafs Tiere allgemeine Ideen haben und auf Grund derselben volle Freiheit oder die Herrschaft über ihre Thätigkeit. Gerade aber dies, die Fähigkeit, allgemeine Ideen zu erwerben, macht das Wesen der Vernunft aus. Derartige Geschichten von Tieren, wie sie da erzählt werden, waren auch den Alten bekannt. Man denke an den Löwen des Caracalla. Geist ist Identität von Subjekt und Objekt, nicht in der Substanz, sondern in der Thätigkeit allein. Erfreulich ist es, wie warm der Verf. für die individuelle Unsterblichkeit der Seele eintritt und die Gröfse Gottes anerkennt. „In der Logik bekennt er Gott als die Wahrheit, in der Metaphysik als die unendliche Vollkommenheit, in der Ethik als den Erlöser.“ Das Buch ist empfehlenswert.

4. ***Dr. Constantin Gutberlet:*** **Allgemeine Metaphysik.** 3. Auflage. Münster, Theissing. 279 S.

Wir begnügen uns, die 3. Auflage dieses Buches anzuzeigen. Die Auffassungen, welche in demselben vertreten werden, sind schon so oft in dieser Zeitschrift in verschiedenartigster Form erörtert, beziehungsweise bekämpft worden, dafs wir den Leser darauf verweisen können. Mit Rücksicht nur auf die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung erschien uns der Standpunkt des Verfassers in etwa, vielleicht blofs dem Ausdrucke nach, geändert. Er will mit Suarez zugeben, dafs ein unverändertes ewiges Geschöpf keinen Widerspruch in sich enthalte; nicht aber, dafs ein veränderliches Wesen von Ewigkeit her geschaffen sein könne. Geht der Verf. in seiner „Milde und Versöhnlichkeit“, wie er sagt, noch weiter und „behauptet nur, dafs sich kein Widerspruch nachweisen lasse“, so verstehen wir diesen weiteren Schritt in der Milde und Versöhnlichkeit nicht. Dafs ein Widerspruch sich nicht nachweisen lasse und dafs er nicht darin enthalten sei, scheint uns genau dasselbe zu sein. Was sich nicht nachweisen läfst, das besteht für den vernünftigen Menschen nicht. Was die Sache selbst anbetrifft, so ist ein unverändertes Geschöpf das Unmögliche. Wie die Unveränderlichkeit eine Vollkommenheit des Schöpfers ist, so kommt die Veränderlichkeit wesentlich dem Geschöpflichen zu. Es ist dies also keine „mittlere Stellung“, sondern die direkte Leugnung der Ansicht des hl. Thomas, die

dieser wohl begründet. Wenn nur ein unverändertes Geschöpf ewig sein kann, dann kann eben Gott keine Welt von Ewigkeit her schaffen. Besser thäten diese Autoren daran, die Gründe zu widerlegen oder auch nur objektiv anzuführen, welche den Aquinaten bestimmen, eine Weltschöpfung von Ewigkeit her für möglich zu halten.

5. ***H. G. Opitz:* Grundrifs einer Seinswissenschaft.** 1. Band: **Erscheinungslehre.** 1. Abteilung: **Erkenntnislehre.** Leipzig, Hermann Haake.

Wir haben es in diesem Werke wieder mit einem ganz neuen System der Philosophie zu thun. Nachdem der Verf. dem Königsberger Philosophen in der Vorrede das höchste Lob gespendet hat, erklärt er: „Es mufs erst der letzte Rest der Kantschen Lehre vom Apriorismus und den Kategorieen beseitigt sein, ehe für die Erkenntnislehre die Bahn wieder frei und es ermöglicht wird, die ihrem Gebiete angehörigen Fragen einer ihrem Wesen angemessenen Lösung zugängig zu machen.“ Es ist dies ein heute auf dem Gebiete der modernen Philosophie gewöhnlicher Vorgang, dafs man Kant hochpreist, aber von seinem System nichts wissen will. Ob man in jedem einzelnen Falle ein besseres an die Stelle setzt? Wir glauben dies mit Rücksicht auf das vorliegende Werk verneinen zu müssen. Kant anerkennt wenigstens noch eine Substanz in den Dingen, wenn er auch der Ansicht ist, sie werde von uns nicht in erschöpfender Weise oder selbst nicht in ihrem notwendigen Wesen erkannt. Der Verf. des oben angezeigten Werkes aber scheidet die Substanz ganz und gar vom Bereiche des Erkennens und, wie es scheint, auch des Seins aus. Er gibt als den Gegenstand des vernünftigen Erkennens nur die äufserlichen Erscheinungen an. Da diese aber zum Bereiche der Sinne gehören, müfste er folgerichtig jede vernünftige Erkenntnis leugnen. Er schreibt S. 120: „Alles, was wir in Bezug auf die Aufsenwelt denken und erkennen, bewegt sich auf den durch diese vier Richtungen angedeuteten Bahnen, ist in ihnen völlig und seinem ganzen Umfange nach eingeschlossen.“ Diese Bahnen aber sind: I) Das räumliche Verhalten a) der Sachen an sich, b) der Sachen im Verhältnis zu einander; II) das zeitliche Verhalten a) der Sachen an sich, b) der Sachen im Verhältnis zu einander.“ Das Erkennen also richtet sich einzig auf die Dinge, soweit sie den Bedingungen von Zeit und Raum unterstehen. Die Substanz aber sieht von Zeit und Raum in ihrem Begriffe ab. Was der Mensch, der Stein, die Pflanze an sich ist, wird von Zeit und Raum nicht eingeschlossen, ist allgemein und notwendig. Von der Substanz Mensch z. B. aus, steht nichts dem entgegen, ob viele Menschen sind oder wenige, ob sie hier leben oder dort, zu jener Zeit oder zu dieser. Da nun aber das Allgemeine und Notwendige in den Dingen Gegenstand der Vernunft ist, nämlich die Substanz, so nimmt der Verf. diesem Vermögen den Gegenstand und somit seine Berechtigung, überhaupt zu sein. Derselbe beachtet viel zu wenig die Grundlage jeglichen Erkennens: die Einheit. So weit erkannt wird, herrscht Einheit; nicht Gleichheit, sondern Einheit. Diese selbe Substanz oder Wesenheit, die im Dinge das Vermögen für das Sein der Wirklichkeit bildet, ist im Innern der Vernunft beim Erkennen das Vermögen oder die Idee, um gerade diese Wirklichkeit zu erfassen und keine andere. Sowie das nämliche Vermögen der menschlichen Substanz viele Menschen zu wirklichen Menschen macht, sobald es den äufseren Stoff formt, so ist dieses Vermögen der menschlichen Substanz in der Vernunft aller, die demgemäfs erkennen, die Form und

damit der Grund für das Erkennen der äufseren Wirklichkeit eines Menschen. Danach mufs jedes Erkennen, sobald es seinen natürlichen Verlauf nimmt, sich immer auf jene Wirklichkeit richten, deren allgemeine Substanz im Innern der Vernunft als Idee oder Begriff sich findet. Deshalb sagt Aristoteles recht scharf: „Was ist, das wird erkannt“, quod est, cognoscitur. Die Brücke zwischen innen und aufsen, zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit ist die Substanz als formendes Vermögen in der Vernunft und als formendes Vermögen im Stoffe.

6. ***Pietro Ceretti:*** **Saggio circa la ragione logica di tutte le cose.** Vol. IV: **Essologia, Sezione II, la Fisica, parte Ia della Fisica et parte IIa della Fisica.** Turino. Unione typografico-editrice.

Wir haben vor einiger Zeit den 3. Band dieses höchst umfangreichen Werkes angezeigt. Der 4. Band zählt ebenfalls an die 1000 Seiten. Wie der Titel besagt, wird darin die Physik spekulativ-philosophisch behandelt. Zu Grunde gelegt ist das Hegelsche System. Es ist jammerschade, dafs ein reich unterrichteter und scharf denkender Kopf wie der des Verfassers sich bei der Hegelschen Spekulation beruhigen kann und sie in höchst ausführlicher Form in Italien einbürgern möchte. Wir wollen nicht sagen, dafs Ceretti sklavisch dem deutschen Philosophen folgt; aber die Veränderungen, die er anbringt, sind eher Verschlechterungen wie Verbesserungen. Er hätte nicht die Grundideen seiner Philosophie in einer fremden Nation zu suchen brauchen, obgleich ja an und für sich darin nichts Tadelnswertes liegt. Sein Landsmann, der hl. Thomas von Aquin, hätte seinem emporstrebenden Geiste eine weit bessere Stütze geboten.

7. ***Eduard v. Hartmann:*** **Schellings philosophisches System.** Hermann Haake, Leipzig. 224 S.

Hartmann erklärt in der Vorrede mit vollem Recht, die „im letzten Menschenalter betriebenen erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen Studien hätten vor der Metaphysik krampfhaft die Augen verschlossen und deshalb auf einen Punkt geführt, wo man zu fühlen beginnt, dafs man in Sackgassen sich verrannt hat und dafs ohne Metaphysik nicht auszukommen ist.“ Auch darin hat er recht, dafs „das exaktnaturwissenschaftliche Zeitalter seinem nahen Ende entgegengeht“ und darum „eine Naturphilosophie oder naturwissenschaftliche Metaphysik wiedergewonnen werden müsse, welche die Brücke schlägt über die jetzt bestehende Kluft zwischen den Naturwissenschaften einerseits und der modernen Geisteskultur andererseits.“ Aber wenn er sich bemüht, zu zeigen, dafs Schellings Naturphilosophie den Ausgangspunkt zu bilden habe, von dem aus die Verbindung zwischen den Erscheinungen der Natur und der Metaphysik hergestellt werden müsse, so ist Hartmann durchaus auf falschem Wege. Dies geht schon daraus hervor, dafs Schelling, wie H. selbst hervorhebt, in seiner Naturphilosophie gar keine brauchbaren Theoreme niedergelegt hat. Gegen das Ende seines Lebens soll er das Richtige erkannt haben; aber er hat es nicht mehr schriftlich auseinandergesetzt. Oder vielmehr, um uns noch genauer auszudrücken, H. meint, aus mehreren Bemerkungen schliefsen zu müssen, dafs Schelling in seinem hohen Alter zur Erkenntnis fruchtbarer Wahrheiten nach dieser

Seite hin vorgedrungen sei. Wir brauchen uns gar nicht damit zu befassen, was Schelling, der so viel und so oft seine Ansichten, und zwar auch seine Grundprincipien, gewechselt hat, am Ende seines Lebens gelehrt haben würde. Gänzlich unbezweifelte Sätze von ihm geben uns die Sicherheit, dafs sein ganzes System von vornherein völlig ungeeignet ist, um metaphysisches Licht in die Naturerscheinungen zu bringen. Schon die folgende Behauptung kann als Beleg dienen (S. 158): „Um der Zweckmäfsigkeit willen der Natur einen bewufsten Verstand als Urheber voraussetzen, wäre das Grab aller Philosophie.“ Wo kein Zweck ist, da ist Zufall; Zufälliges aber ist kein Gegenstand von Wissenschaft. H. meint, es sei ein Irrtum, zu wollen, dafs die menschliche Wissenschaft nach Gewifsheit strebe. Wissen heifst nichts anderes wie gewifs sein. Gegenstand des Wissens ist das Notwendige und Allgemeine. Wenn H. blofs die Thatsachen der Naturäufserungen aufzählen will, so ist das keine Metaphysik der Naturwissenschaft. Dann sind wir so weit wie vorher, nämlich wir stehen vor der exakt-wissenschaftlichen Naturforschung. Die Metaphysik soll diese Erscheinungen der Natur sammeln, auf einheitliche Grundprincipien zurückführen und damit auf ein festes, unverrückbares, durchaus gewisses Fundament dieselben stellen. Der grofse Grundfehler der Naturphilosophie bei Schelling und Hartmann ist eben das Unbewufste, Zwecklose, Unbestimmte als erster Ausgangspunkt. Folgender Satz wird dies verdeutlichen (S. 44): „Die reine Substanz des Bewufstseins oder das Bewufstsein in seiner reinen Substanz oder das rein substantielle Bewufstsein ist ein aller wirklichen Bewegung, allem wirklichen Bewufstsein vorausgehender Grund; es ist nicht mit einem Aktus von Wissen oder Wollen verbunden, nicht Bewufstsein von sich, sondern Urbewufstsein von Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit. Zwischen dem Bewufstsein in seiner blofsen Wesentlichkeit, als blofs wesentlich gesetzter Einheit, und dem Bewufstsein in seiner Wirklichkeit als wirklich gesetzter Einheit liegt die Welt in der Mitte. Nicht ein ursprüngliches, wenn auch noch so herrliches Wissen ist dieses Urbewufstsein, sondern ein Sein in Gott.“ Die Monisten rühmen sich, ohne irgend eine Voraussetzung zu denken, und werfen uns vor, wir liefsen unsere Wissenschaft von den Voraussetzungen abhängen, die der Glaube an die Hand gibt. Aber sie wollen nicht einsehen, dafs auf ihrer Seite die allermeisten Voraussetzungen gemacht werden. Der Unterschied zwischen den ihrigen und den Voraussetzungen, die in unseren Glaubensartikeln enthalten sind, ist an erster Stelle dieser, dafs sie uns nie etwas Vernunftloses in unseren Glaubensartikeln nachweisen können; nie können sie darlegen, dafs die Glaubensartikel unsere Wissenschaft beschränken oder ihr Fesseln anlegen. Wohl aber sind die Voraussetzungen, die ihrem Wissen leitend voraufgehen, offenbar widerspruchsvoll, und gilt da im wahren Sinne des Wortes das Credo, quia absurdum. Was ist denn das: ein Bewufstsein ohne Wissen? Was ist denn das: eine wesentlich gesetzte Einheit und im Unterschiede davon: eine wirklich gesetzte Einheit? Was soll dies heifsen: Das rein substantielle Bewufstsein geht allem wirklichen Bewufstsein voraus? Ist das substantielle kein wirkliches, oder ist das letztere ohne Substanz und Wesen, ohne Inhalt? Was kein wirkliches Bewufstsein ist, das soll ein Urbewufstsein von Gott sein, in seiner Wahrheit und Einheit. Hat also Gott kein wirkliches Bewufstsein? Und hat er wenigstens keines von seiner Schönheit, Ewigkeit, Unendlichkeit, sondern blofs von seiner Wahrheit und Einheit? Hier heifst es fortwährend: Credo, quia absurdum. Der Irrtum indes bleibt im Laufe der Zeiten inhaltlich immer derselbe wie die Wahrheit. Schelling und mit

ihm Hartmann meinen, zwischen dem Urbewufstsein, wobei kein Wissen ist, und dem wirklichen Bewufstsein als wirklich gesetzter Einheit liege die Welt, nämlich alle Entwicklung in Raum und Zeit. Genau dasselbe sagte, wie die Philosophumena berichten, zur Zeit, als die Apostel lebten, Simon der Magier (vgl. Areopagitica. Die Schriften des hl. Dion. vom Areopag. Eine Verteidigung der Echtheit von C. M. Schneider; Regensburg 1884. S. 192 u. ff). Auch er nimmt dieses „unbewufste Urbewufstsein" an; nur dafs er nicht gerade diesen Ausdruck gebraucht, welcher den Widerspruch offen an der Stirne trägt. Simon lehrt: „Das Vermögen ohne Ende ist derjenige, von dem gesagt worden: Er ist, Er war und Er wird sein (*ἥντινα δύναμιν ἀπέραντον φησὶ τὸν ἑστῶτα, στάντα, στησόμενον*). Wenn sich derselbe in den sechs Principien, aus denen die Welt entsteht und sich entwickelt (*ῥίζας καλεῖ νοῦν καὶ ἐπίνοιαν, φωνὴν καὶ ὄνομα, λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν*), ganz herausgebildet haben wird (*ἐξεικονισθῇ*), dann wird er auch der Substanz, der Gröfse, der Vollendung, also dem nun durchaus wirkliches Sein (*ἐνεργείᾳ*) gewordenen Vermögen nach ganz und gar der unerzeugten und unmefsbaren Potenz entsprechen und nichts von dieser Potenz (des Urvermögens, dem Simon auch vollkommene, wenn auch unentwickelte Vernunft zuschreibt) wird dem wirklichen thatsächlichen Sein mangeln." Etwas weiter nennt Simon die Rückkehr des Urvermögens zu sich selbst (*δύναμις ἡ ἀπέραντος*; potestas infinita übersetzt Schneidewin) „das Schauen seiner selbst in der Entwicklung zu wirklicher Thatsächlichkeit", „die Ruhe im eigenen Vermögen". Dionysius, der Areopagite, widerlegt Wort für Wort, und zwar mit Nennung des Namens Simon, diese Irrtümer (de div. nom. c. 6, § 2) und schreibt: „Trotz der Weisheit, deren sich Simon in diesen Fragen rühmt, mufs man diesem Manne sagen, dafs seine Reden thöricht sind, und selbst seine Ausdrucksweise, sein Stil ist widernatürlich."

In letztvergangener Zeit wurde ein Artikel veröffentlicht, der nachweisen wollte, dafs der Areopagite ein Schüler des Plotinus sei und die Werke des Areopagiten nur Auszüge darstellten von den Vorträgen des Plotinus, wie etwa ein Student gemäfs der Vorlesung des Professors in seinem Kollegienheft nachschreibt. Behauptet war viel, bewiesen nichts. Bei offenkundigen Verschiedenheiten und Gegensätzen war die Erklärung sehr leicht: Dionysius habe eben seinen Lehrer bisweilen nicht recht verstanden. Wir raten dem Verf. dieses Artikels, das nächste Mal als Thema seiner Auseinandersetzungen zu nehmen, dafs Thomas v. Aquin von Suarez abgeschrieben habe, seine theologische Summa sei ein blofser Auszug aus den Vorträgen des Suarez, kommen Verschiedenheiten vor oder Gegensätze, so ist die Erklärung nicht schwer. Thomas hat eben den Suarez nicht hinreichend verstanden, und das war um so eher möglich, als Suarez sich so oft widerspricht. Die Wahrheit, welche auch Hartmann feststellt, ist die, dafs Plotinus dem Schelling sehr verwandt ist, dafs, wie H. sagt, Schelling weit klarer geschrieben haben würde, hätte er noch eingehender, wie er gethan, den Plotinus studiert. Es ist eben die Grundidee bei allen beiden, bei Plotinus und Schelling, dieselbe wie bei Simon magus: die Idee vom Urvermögen, das sich durch die Welt hindurch zu sich selbst hin entwickelt. Da tritt die Welt notwendig in die Natur oder Wesenheit Gottes ein. Der Areopagite aber, der alle die Ausdrücke kennt, welche Simon, der Magier, mifsbraucht, stellt den richtigen Sinn gemäfs der hl. Schrift fest. Auch er sagt, Gottes Natur sei unbegreifbar, sowie Simon seine *ῥίζα* oder *σιγή* als *ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος* bezeichnet; aber er setzt hinzu, nicht weil das göttliche Sein blofses Vermögen für unmefsbare Entwicklung sei, weil ihm also etwas

mangele, könne es von uns nicht begriffen werden, sondern wegen seiner Fülle und allseitigen Vollendung. Auch Dionys. sagt, von Gott komme alles Sein, ja, Gott sei das esse subsistentibus; aber er fügt hinzu tanquam omnium causa, als die wirkende Ursache von allem. Hier ruht die Lösung aller Schwierigkeiten, von denen Hartmann spricht. Dionysius drückt kurz und scharf diese Lösung aus, wenn er sagt (div. n. c. 6, § 2): „Zur ersten Ursache steht nichts im Gegensatze“ (*αὐτῇ — τῇ πάντων αἰτίᾳ — γὰρ οὐδὲν ἐναντίον*). Anstatt eines elenden Urvermögens, das selber nichts kann und hat, und von welchem Simon ebensogut sagt wie Schelling und Hartmann, es trete, in seiner widerspruchsvollen Selbstentwicklung, in das Wesen aller Dinge als Teil ein oder sei dieses Wesen, gehört sich an die Spitze des Seins eine stets in sich vollendete Seinsfülle, in der keinerlei Gegensatz von Vermögen und Thatsächlichkeit, von Potenz und Akt sich findet, die da reinste Thatsächlichkeit, nichts als Existenz ihrem Wesen nach ist. Man sieht es im 1. und 2. Kapitel, wo H. viel von der Substanz, vom Ding an sich des Kant nach Auffassung Schellings spricht, wie er die Verlegenheit fühlt, eine wirkliche Substanz und damit wirkliche Dinge zu erweisen. Er stimmt nicht mit Schelling überein, der die sinnliche Aufsenwelt für ein Erzeugnis der Einbildung hält, nicht mit Kant, der Raum und Zeit blofs als Formen im Auffassenden kennt; aber er weifs auch nicht, aus dem unbewufsten Urbewufstsein, das sich selber nicht gehört und erst in der Entwicklung, also vermittels der Welt Wirklichkeit erhalten soll, das Wirkliche abzuleiten. Und dafs er darin verlegen ist, dies weist auf sein spekulatives Talent hin. Es läfst sich einmal mit diesem monistischen Urvermögen, mag man es Ding an sich oder absolutes Ich oder unbewufstes Bewufstsein oder Identität oder sonstwie nennen, nichts machen. Credo, quia absurdum, müssen die Pantheisten bei Annahme eines solchen mangelhaften Princips sagen. Aber steht an der Spitze des Seins eine reine Wirklichkeit als unbedingte und unbeschränkte Seinsfülle, dann verhält sich die Sache anders. Wer etwas hat, kann geben. Wie vom Maler auf die Leinwand die Möglichkeit übergeht, bemalt werden zu können, so geht von der Fülle der Wirklichkeit, von der Existenz jenes Seins, das dem Wesen nach Wirklichkeit und nichts als Wirklichkeit ist, wie der Mensch nichts als Mensch, das da somit alle Wirklichkeit in sich enthält, die Möglichkeit oder das Vermögen auf das Nichts über, sein zu können, an der Wirklichkeit teilzunehmen. Es besteht dann ein wirkliches Vermögen für die Wirklichkeit eines Menschen, ein wirkliches Vermögen für die Wirklichkeit eines Steines. Es bestehen wirkliche Substanzen, soweit nur immer die reine Wirklichkeit die Möglichkeit mitteilt, etwas zu sein der Gattung nach. Es bestehen wirkliche Persönlichkeiten, soweit die reine Wirklichkeit die Möglichkeit mitteilt, etwas zu sein dem Einzelbestande nach. Es besteht wirkliche Freiheit, soweit die reine Wirklichkeit das Vermögen mitteilt, unabhängig von jeglicher begrenzten Ursächlichkeit zu handeln, an keine vorhergehende Neigung zu einem beschränkten Gute notwendig gebunden zu sein. Alle Wirklichkeit bleibt immer Gott. Er ist esse subsistentibus, tanquam omnium causa. Nichts besteht neben dem göttlichen Sein. Alles ist nur, soweit es an dieser Fülle der reinen Wirklichkeit teilnimmt. Den Dingen eigen ist nur das Nichts; dieses allein ist aufserhalb Gottes, der reinen fürsichbestehenden Wirklichkeit. Dafs also die Vermögen der Dinge: ihre Gattungs-Substanz als Vermögen für Sein, ihr Einzelbestand als Vermögen für eigene Thätigkeit, ihre Fähigkeiten und Kräfte als Vermögen für bestimmte Art von Thätigkeit, wirkliche sind, das ist von Gott, damit sind die Dinge in Gott, in der Wirklichkeit, wie Paulus

sagt: In Ihm sind wir, leben wir, bewegen wir uns. Aber dafs kein Ding das andere ist, dafs keines alle Vollkommenheiten hat und somit der Entwicklung offen steht oder dem Vergehen, und Ähnliches, was Mangel bedeutet, danach sind die Dinge nicht, sie stammen vom Nichts, das ist ihnen, und zwar ganz und gar selbständig, zu eigen, das hat keine äufsere Ursache in ihnen verursacht. Gott allein kann etwas zu eigen geben, weil er sich selbst gehört. Es ist der unendlich vollkommenste Selbstbewufstseinsakt. Er schaut auf einmal und zugleich in sich ganz und gar erschöpfend sich selbst, und er schaut auf einmal und zugleich alles Vermögen, das durch Teilnahme an seiner Wirklichkeit für eine gewisse Zeit Sein gewinnt. Sein Einflufs auf das Geschöpf und auch auf den freien Willen kann diesem nie schaden, kann nie beengen, ebensowenig wie die Wirklichkeit die Dinge und ihre Thätigkeit beengt oder ihnen schadet. Sein Einwirken zieht dem freien Willen keine Schranken, an die der nachfolgende Akt gebunden wäre. Es ist zugleich mit der Wirklichkeit des Aktes. Also nur wie der Akt selber, seine Wirklichkeit, den freien Willen bethätigt und vollendet, so bethätigt ihn an erster Stelle Gott und vollendet ihn. Auch die Sünde tritt nicht in direkten Gegensatz zu Gott. Alles, was in ihr positiv Sein hat und was in ihr Vollendung besagt, ist von Gott, nimmt teil an seiner Wirklichkeit. Nur insoweit ist der Sünder im Gegensatze zu Gott, als Gott das Heil des Menschen will und deshalb ihm Vernunft und freien Willen als Anteil seiner Natur verliehen hat. Nur dadurch, dafs der Sünder der Stimme der eigenen Vernunft und dem Streben des Willens nach dem Unendlichen sich entgegenstellt, tritt er in Gegensatz zu Gott, denn er tritt in Gegensatz zur eigenen Natur, die Gott ihm gegeben. Es gibt keine Schwierigkeit in der fruchtreichen Metaphysik, von der H. spricht, wenn eine reine Seinsfülle, wie sie der Glaube lehrt und wie die blofse Vernunft auf sie hinweist, als Urquelle und steter Halt alles Seins an die Spitze gestellt wird. Dann fallen auf einmal alle die Absurditäten fort, welche mit einem bettelhaften Urvermögen, das alles bereichern soll, verbunden sind. H. will eine voraussetzungslose Wissenschaft. Es gibt keine solche Wissenschaft, ebensowenig wie es eine Freiheit der Wissenschaft gibt. Das sind Phrasen, von denen sich ein so grofser Philosoph wie Hartmann losmachen sollte. Nichts in der Welt ist wesentlich so gebunden wie die Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist das Notwendige; überzeugenden Beweisen mufs der Verstand zustimmen, Freiheit beginnt erst beim Willen. Sonderbarerweise sprechen diejenigen am meisten von Freiheit der Wissenschaft, die sonst alle Freiheit leugnen. Ebenso verhält es sich mit der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Man würde einen Astronomen auslachen, der voraussetzungslos über den Lauf und die Natur der Sterne schreiben und forschen wollte. Jede Wissenschaft setzt ihren Gegenstand voraus, wie das Ohr den Schall, das Auge die Farbe. Die Metaphysik soll nicht das Sein hervorbringen, sie soll die allgemeinsten Gesetze, die im Sein walten, erforschen. Und da ist das allerallgemeinste Gesetz dieses, dafs etwas um so mehr ist, je mehr es der Wirklichkeit sich nähert. Was nur Möglichkeit hat, um zu sein, das ist weniger als das, was Wirklichkeit hat, und nach verschiedenen Seiten hin ist es gar nicht. Die Wirklichkeit kann nie dem Wissen Schranken ziehen, aufser etwa wie die Sterne dem Astronomen, die Pflanzen dem Botaniker Regeln vorschreiben, der pythagoreische Lehrsatz dem Mathematiker. Ist das, was der Astronom weifs und lehrt, im offenen Gegensatze zu der Thatsächlichkeit in der Sternenwelt, so ist seine Lehre Unsinn und sein Forschen ein leeres. Der Glaube aber enthält nichts wie die Enthüllung

der reinsten Wirklichkeit, kraft deren alle Dinge, die bestehen, wirkliche sind. Ist also die Wirklichkeit die Regel und der Mafsstab des Seins, so kann der Glaube nur die Augen öffnen, er kann nur das Gebiet der Wissenschaft erweitern. Ähnlich würde das Gebiet der Optik erweitert, wenn man genau das Wesen des Lichtes kännte. Wir nehmen hier Wirklichkeit, wenn wir von der reinsten Wirklichkeit sprechen, im weitesten, unbedingtesten Sinne. Wie das Licht die Helligkeit aller Körper ist, nicht aber diese Körper selbst, sondern wesentlich von ihnen geschieden; wie das Feuer im Ofen die Wärme aller Zimmer ist und doch nicht die warmen Zimmer selber; — so ist Gott die Wirklichkeit aller Dinge, von dem alles, was wirklich ist, dies hat, dafs es wirklich ist; und doch ist Gott nimmer das Wesen dieser Dinge. Vielmehr eben weil Gott wesentlich nichts als Wirklichkeit ist, kann er nimmer das Wesen eines Dinges sein, das nur im Vermögen für das Sein besteht und somit erst durch die wirkende Kraft der reinen Wirklichkeit ein wirkliches wird. Kein Ding bringt in seiner Substanz die Wirklichkeit mit, und selbst eine solche Substanz hat nur Vermögen für Sein, insoweit eine reine Wirklichkeit existiert, wie ein Ding nur Vermögen hat, um sichtbar zu sein, inwieweit Licht existiert, dessen Wesen es ist, hell zu sein. Deshalb nennt der Psalmist Gott „sein Leben“, „seine Stärke“, „seine Geduld“; er sagt, seine „Substanz sei bei Ihm“; denn alle diese so bezeichnete Wirklichkeit hat er nur durch Teilnahme an Gottes Kraft, an Gottes Wirklichkeit. Wenn Gott schafft, so ist das keine Thätigkeit, deren Wirkung aufserhalb Gottes wäre; sie ist blofs virtualiter transiens. Nur das Nichts, das da Kraft erhält, ist aufserhalb Gottes; soweit es Kraft und Wirklichkeit hat, nimmt es an der reinen Wirklichkeit Gottes teil und bleibt in Gott, wie Paulus sagt. Gott ist gegenwärtig in den Dingen durch sein Wesen (essentia), indem dadurch die Substanz oder das Wesen des Dinges ein wirkliches Vermögen für Sein wird. Gott ist gegenwärtig in den Dingen durch seine Macht (potentia), indem dadurch die Kräfte und Fähigkeiten des Dinges wirklich geeignet werden zu entsprechender Thätigkeit. Er ist gegenwärtig durch seine Gegenwart (praesentia), indem die Dinge immer ihr wirkliches Sein in Gott haben, Er die Wirklichkeit bleibt, an der sie teilnehmen. Dieses Princip ist weit fruchtbarer für die Metaphysik, wie wenn man an die Spitze des Seins ein leeres Vermögen setzt.

8. ***Kirchmann:*** **Philosophie.** Leipzig, Weber.

Auf etwa 270 kl. Oktavseiten will der Verf. einen „Katechismus“ aller Zweige der Philosophie bieten. In einen Katechismus gehören vor allem objektiv feststehende Wahrheiten. Der Verf. aber gibt einzig seine Spekulationen zum besten, die er obendrein nicht im mindesten beweist. Er verwechselt zuvörderst Philosophie und Metaphysik, wenn er sagt, „Philosophie sei die Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat.“ Um Philosoph im vollen Sinne des Wortes zu sein, mufs man nach ihm ein langes und reiches Leben hinter sich haben, viel gereist sein, mit allen Klassen der Gesellschaft in Verkehr stehen, die Erfahrung von guten und bösen Thaten, von Trost und Reue besitzen. Er kennt nur zwei geistige Vermögen innerhalb des Wissens: Wahrnehmen und Denken, als ob beides nicht zusammengehörte. Die Unsterblichkeit der Seele hält er, trotz Plato und Aristoteles, für unbeweisbar. Das Sittliche hat nach dem Verf. seine einzige Richtschnur in äufserlichen, menschlichen Geboten, mag

diese der Familienvater oder das Stammeshaupt geben. Von einer inneren Richtschnur, der menschlichen Vernunft, nach der doch, um sittlich zu sein, auch rein die menschlichen Gebote vorschreiben müssen, spricht er nicht. Die Religion ist rein Gefühl. Der Kampf zwischen ihr und der Wissenschaft ist ein notwendiger. Die heutigen Religionen sind für ihn alle im Verfall begriffen. Christus hat die Religion der Indier abkopiert. Wir lieben nicht jene philosophischen Bücher, die aus der Philosophie das Recht ableiten wollen, alles Mögliche behaupten zu dürfen, ohne dafs sie den mindesten Beweis versuchen. Es genügt nicht, zu sagen, wie der Verf. es thut, dafs die Philosophie voraussetzungslos sei, damit man alle Hirngespinste als Wahrheit ausgeben könne. Das Gesetz, welches für die Philosophie noch weit mehr gilt wie für die übrigen Zweige des menschlichen Wissens, ist die Vernunft, d. h. das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, wie sie aufsen und innen, im Sein, gegeben ist. Sie soll sich nicht vermessen, Wahrheit machen zu wollen; sie soll sich der Wahrheit, wie sie objektiv besteht, unterwerfen. Dazu gehört aber anderes wie Reisen und mit allen Klassen der menschlichen Gesellschaft verkehren. Solche Bücher ziehen durch den Titel an. Wer möchte nicht gern einen „Katechismus der ganzen Philosophie" haben, in welchem alles Wichtige und Notwendige kurz enthalten ist und wo er sich in Bedenken und Zweifeln Rats holen kann? Aber nicht selten geht es so, wie bei diesem Katechismus. Man ist enttäuscht, wenn man ein solches Buch in der Hand gehabt hat. Es läfst sich eben nicht alles Wissenswerte in würdiger und nützlicher Weise auf ein paar Seiten zusammendrängen.

9. ***Dr. med. Wilh. Stern:*** **Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft.** Ferd. Dümmler, Berlin. 471 S.

Der Verf. zählt zu den Vertretern einer unabhängigen Ethik. Er hält allerdings die Religion nicht gerade für eine der Ethik feindliche Macht; aber er ist der Meinung, dafs sie unnötig sei und wenn sie belassen werde, einzig den Zweck haben könne, der Ethik, wie er sie versteht, als Werkzeug zu dienen. Und was versteht er unter Ethik? Er sagt so: „Das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprincip der Ethik ist der Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe." Aber damit stellt er das Gebiet höchstens fest, auf dem die Ethik sich bewegt. Ein Trieb kann kein Grundprincip sein; es kommt darauf an, wie der Trieb geregelt wird, nach welchen Grundsätzen man ihm zu folgen hat. Und dies um so mehr, als der Verf. unter dem „Psychischen" auch die Tiere einbegreift, sonach das Gebiet des Ethischen über das gewöhnliche Mafs hinaus erweitert. Lohn und Strafe haben als mafsgebende Principien des menschlichen Handelns nach ihm nur Geltung in den verschiedenen Religionen, und deshalb stehen die letzteren insgesamt auf einer niedrigeren Stufe als seine Ethik. Sie können Durchgangsstufen zu dieser sein und somit ihr dienen; aber die wahre Ethik ist weit über allen Glauben erhaben. Und doch spricht auch er von der Ruhe des Herzens und der inneren Freude, die einer guten That als Lohn folgt. Da ist das Grundprincip der Alten fruchtbarer, das der Verf. wohl erwähnt, aber nicht eingehender würdigt. Bonum est, esse secundum naturam. Zur Natur des Menschen gehört als leitender Teil die Vernunft. Also ist vor allem es eine wesentliche Eigenheit der

Sittlichkeit, dafs der Mensch sich von der Stimme der Vernunft leiten läfst. Der Natur des Menschen entspricht es, dafs kein beschränktes Gut, also kein in der sichtbaren Welt enthaltenes Gut, auch nicht die Erkenntnis der durch letztere vermittelten Wahrheit ihm volle, endgültige Ruhe gibt. Demnach mufs die schliefsliche Vollendung des Menschen über die Natur und ihre Kräfte hinaus liegen. Darin liegt auch das Princip, welches der Verf. eigentlich meint, nämlich die Dahingabe des eigenen wahrnehmbaren Vorteils und der eigenen Bequemlichkeit zu Gunsten anderer Wesen, der sog. Altruismus, mit eingeschlossen. Denn weil die abschliefsende menschliche Vollendung nicht innerhalb der Grenzen seiner Natur liegt, deshalb kann der Mensch ruhig alles, was die natürlichen Kräfte in ihm gewinnen können, zu Gunsten anderer darangeben und verliert nichts. Der Verf. kann noch lange warten, ehe die Menschen ohne Aussicht auf Lohn oder Strafe ihre Thätigkeit einrichten. Man soll nicht eine Sittlichkeit verfechten, die gegen die Natur des Menschen ist. Das Werk des Verf. hat viele Vorzüge. Es verrät eine grofse Belesenheit, viel Liebe zu philosophischer Forschung, eine grofse Darstellungsgabe. Aber dem Inhalte nach vereinigt es alle Unzuträglichkeiten jener (idealistischen, materialistischen und Religions-) Systeme, welche im 1. und 2. Teil geprüft werden.

10. *J. G. Vogt:* **Das Wesen der Elektricität und des Magnetismus auf Grund eines einheitlichen Substanzbegriffes.** Leipzig, E. Wiest Nachf.

Dieses Schriftchen ist ein Auszug aus des Verf. gröfserem Werke, das denselben Titel trägt. Er will alle elektrischen, magnetischen, Licht- und ähnliche Erscheinungen aus dem von ihm neuentdeckten Wesen der Elektricität erklären. Dieses Wesen wird auf einen einheitlichen Substanzbegriff zurückgeführt. Der letztere besteht in den Verdichtungsenergieen des Äthers und der Körperform. Wenn ein Äther die ganze Welt kontinuierlich füllt; wenn es neben den Ätheratomen oder Ätherenergieen Körperatome gibt; wenn beiderlei Atome in stetem Kampf miteinander sind; wenn ein Verdichtungscentrum dadurch entsteht, dafs ein Körperatom nachgiebig ist; wenn der Äther Teilchen von den Atomen abzusprengen versucht, um selber ein Dichtigkeitscentrum herzustellen; — dann liefse sich ja über die Zuverlässigkeit eines solchen Substanzbegriffes reden. Nun aber sagt der Verf. selbst: „Niemand kann sich über die Natur des Äthers, vor allem in seinem Gegensatze zu den Körperatomen, irgendwelche Rechenschaft geben. Man legt ihm nach Belieben irgendwelche Eigenschaften bei, die man gerade für unerläfslich hält, um gewisse Erscheinungen zu erklären. Der Äther wird von jedem zugestutzt, um ihn den zu erklärenden Eigenschaften anzupassen" (S. 35). Er hätte hinzufügen können, dafs man diesem deus ex machina auch die einander entgegengesetztesten Eigenschaften beilegt. Der Verf. wird uns deshalb gestatten, sein Fundament für eine neue Naturphilosophie für ein recht schwankendes anzusehen. Er spricht (S. 54) von den „leicht befiederten Überlieferungen einer naiven Scholastik", und auf derselben Seite verwirft er mit grofser Entschiedenheit als „das Ungeheuerlichste, was die moderne Weltanschauung heute noch in ihrem Busen birgt", genau dasselbe, was bereits diese „naive Scholastik" ebenso entschieden, aber noch dazu mit Hinzufügen von Gründen, verworfen hat: „die unvermittelte Fernwirkung". Wollte der Verf. sich mit dem Wesen des Lichtes bekannt machen, wie dieses Aristoteles, Albertus d. Gr. und

Thomas v. Aquin eingehend und begründend darlegen, so würde er vielleicht zu einer festeren Grundlage einer Naturphilosophie nach dieser Seite hin kommen. Das Licht ist im Bereiche des Sichtbaren nur (vis activa) Kraft, erste Ursache aller Bewegung in den Dingen und somit zuvörderst Ursache der Wärme. Vermittels der Bewegung ist es in allen Dingen die erste chemische Ursache (primum agens chimicum) und erst, als reflektiert, leuchtet es. Elektricität, Magnetismus und ähnliche Kräfte sind immer wieder am Ende Licht, nur wechselt das Substrat, auf welches und in welchem das Licht wirkt. Es wird desto besser gelingen, das Licht als chemische erste Ursache darzustellen und experimentell zu zeigen, je mehr man dazu kommt, die besonderen, trennenden Eigenschaften der verschiedenen Körper zu entfernen. Unter dem Lichte, als chemischem Agens, erst erscheint der Zusammenhang und die Einheit der Körperwelt (vgl. Bd. XI. S. 93—232 meines Thomaswerkes. Regensburg, Manz).

11. *Erdmann Langner:* **Pestalozzis anthropologische Anschauungen.** Inauguraldissertation. Breslau, Galle.

Der Verf. will aus sämtlichen Schriften P.s die Ansichten desselben über die menschliche Natur zusammenstellen. Er behandelt demnach die Kräfte der Menschennatur, nämlich die des Körpers, des Geistes und des Herzens, sodann die Entwicklung des Menschen und die Menschen als Ganzes, als Menschengeschlecht. In einem 2. Teile legt er die Quellen der Anschauungen P.s vor; die hauptsächlichste unter diesen ist Rousseau. Die Schrift kann allen ernsten und vor allem den christlich-gläubigen Pädagogen dazu dienen, sich zu überzeugen, wie viele Fehler in den Theorieen P.s sind. Der Grundfehler ist die Verneinung der Erbsünde. P. spricht und denkt immer so, als ob unsere Natur als eine gute oder wenigstens als indifferente für Gut und Böse zur Welt käme. Seine Erziehungsmethode findet sich in Widerspruch mit der Thatsache, die einmal besteht und die der Apostel mit den Worten ausspricht: „Das Fleisch begehrt wider den Geist; denn das eine steht im Gegensatze zum andern.“ Deshalb kann und konnte seine Erziehungsmethode keinen Erfolg haben, so achtungswert auch der persönliche Charakter P.s war. Ist ein Erfolg zu verzeichnen gewesen, so rührt er daher, dafs man sich, unbewufst, von dem Gewichte der Thatsache gedrängt, von der Theorie entfernte und dem eigenen guten und praktisch angelegten Charakter nachgab.

12. *Dr. med. Heinrich Sachs:* **Die Entstehung der Raumvorstellung aus Sinnesempfindungen.** Habilitationsschrift. Breslau, Schletter.

Nicht so sehr die Entstehung der Raumvorstellung wird in diesem Schriftchen erörtert, wie die Materialien gewissermafsen dazu geliefert. Der Verf. beachtet fast ausschliefslich die physiologische und medizinische Seite gemäfs den Ergebnissen der modernen Forschung.

13. **Denken und Handeln** von Fr. Fr., den deutschen Männern und Frauen gewidmet. Berlin.

Der ungenannte Verf. findet es für gut, über die Pflicht, zu arbeiten, Frauenbewegung, Gesundheitspflege, Landwirtschaft (heutzutage unvermeidlich), die 4. Dimension, Religion und Kirche und Ähnliches dem

deutschen Volke Ermahnungen zu unterbreiten. Er will für die Frauen kurze Röcke, damit sie nicht beim Aussteigen aus dem Wagen auf den Boden fallen und auch besser arbeiten können. Ein Freund der katholischen Kirche ist er nicht, er prophezeit deren baldigen Untergang und kann wohl zur Not jene Priester ertragen, die sich für ihre Gemeinden aufopfern, aber nicht die prunksüchtigen und hoffärtigen. Dagegen hat's ihm der Negus Menelik angethan. Er ist ihm ein selbstbewufster Herrscher und ein selbstbewufster Christ. Wahrscheinlich geht der Verf. nächstens nach Abessynien und betreibt dort die Durchführung seiner Reformen, wenn die deutschen Männer und Frauen sich hartnäckig zeigen.

14. ***Dr. Eduard Fechtner:*** **John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.** Stuttgart, Frommanns Verlag. 296 S. 5 *M*.

Wir haben dieses Buch mit wahrem Vergnügen gelesen. Die Gröfsen der modernen Philosophie lernt man in ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit erst verstehen, wenn man die innere und äufsere Entwicklung kennt, welche sie durchgemacht haben. Das Leben Lockes gehört zu den interessantesten. Es fällt in eine äufserst bewegte Zeit der Geschichte Englands. Die erste, sog. blutige Revolution mit ihrem tragischen Ausgange berührt die erste Jünglingszeit Lockes; und die zweite, sog. glorreiche Revolution sieht den „Nationalphilosophen" des englischen Volkes als thätigen, regen Anteil nehmenden Begünstiger. Sehr angenehm berührt zumal die Unbefangenheit, mit welcher der Verf. über das Verhältnis Lockes zur katholischen Kirche spricht. „Ich mufs aufrichtig gestehen," schreibt Locke aus Cleve, „die katholische Religion ist etwas ganz anderes, als wir sie uns in England vorstellen. Ich habe jetzt andere Anschauungen von ihr als früher, da ich mich an einem Orte befand, der voll von Vorurteilen ist und wo man von den Dingen nur durch Hörensagen weifs. Ich habe noch keine so gutmütigen und höflichen Leute getroffen wie die katholischen Geistlichen. Ich habe von ihnen viele Gefälligkeiten erfahren, die ich immer dankbar anerkennen werde." Darauf sagt der Verf.: „Schade, dafs Locke dieser seiner Überzeugung nicht treu geblieben ist und die katholische Kirche später doch nur wieder danach beurteilte, was er durch Leute seines Glaubens darüber vernommen", und dafs er, wie später bemerkt wird, die katholische Religion, wie sie am Hofe Ludwigs XIV. praktiziert wurde, mit der eigentlichen katholischen Religion verwechselte. Das Urteil Lockes, wonach es ein Widersinn ist, sechs bis acht Jahre der kostbarsten Jugendzeit mit der Erlernung zweier toter Sprachen zu verbringen, unterschreiben wir vollständig. Die Darstellung der inneren philosophischen Entwicklung Lockes zeigt so recht, wie tief das 16. Jahrhundert in der spekulativen Wissenschaft gefallen war. Es war kein Jahrhundert des Lichts, sondern des Dunkels. Die gewöhnlichsten philosophischen Grundwahrheiten verblafsten derart, dafs man meinen konnte, sie seien verloren gegangen. Locke rühmt sich, darauf gekommen zu sein, dafs der Mensch aus der sichtbaren Welt, vermittels der Sinne, vernünftige Kenntnis schöpfe, dafs also alle Kenntnis von den Sinnen beginne. Aber diese Wahrheit war in der Zeit der Scholastik allgemein anerkannt. Nur hat diese die störenden Irrtümer Lockes nicht damit verbunden. Die Erfahrung bleibt immer notwendige Erkenntnisquelle, aber nicht, wie bei Locke anscheinend, die einzige. Locke konnte sich beruhigen. Kein Katholik meint, dafs die Offenbarung Gottes auf dem Sinai und durch Christus

„übertroffen werde durch die Aussprüche des siebenhügeligen Rom". Einem ‚exakten' Gelehrten der Neuzeit stehen solche Worte schlecht an, die von krasser Unwissenheit zeugen.

15. *Otto Gaupp:* **Herbert Spencer.** Stuttgart, Frommann (E. Hauff). 160 S. 1,75 ℳ.

Herbert Spencer ist der Philosoph der Entwicklungstheorie Darwins, der ihn „den gröfsten, jetzt lebenden Philosophen Englands nennt, vielleicht jedem der früheren ebenbürtig". Dr. Gaupp legt in diesem Buche das Leben Spencers in fesselnder Sprache vor und führt in den Inhalt seiner Werke ein. Spencer hat sein Wissen nicht aus den Schulen. Vielmehr war er in der Schule faul und machte wenig Fortschritte. Sein Vater, der Lehrer war, bemerkte aber, dafs der Knabe Freude an der Natur und am Zeichnen hatte. Er pflegte diese Neigung in praktischer Weise und bald kam Spencer, noch nicht 20 Jahre alt, zu der Idee, die sein ganzes Leben beherrschen sollte: zur Theorie der Entwicklung, nicht zur Lamarckschen, sondern zu einer eigenen, die sich mehr der späteren Darwinschen näherte. Alle Zweige des menschlichen Wissens hat er dann, unter unsagbaren Opfern, nach den Grundsätzen dieser Theorie bearbeitet und ist noch jetzt, im hohen Alter von 78 Jahren, damit beschäftigt. Es ist zu bedauern, dafs so viel Geduld und Anlage und sittliche Kraft mit einem Beginnen verbunden wird, dessen Grundlage offenbar falsch ist, weil gegen die Natur und gegen alle Erfahrung. In der Natur sehen wir wohl, dafs reife Früchte faulen, aber nicht, dafs aus faulen Früchten nach und nach reife werden. Nicht aus dem Unvollkommenen kommt das Vollkommene, sondern umgekehrt ist das Unvollkommene ein Abfallen vom Vollkommenen. Grofse Meister stehen, der Geschichte nach, an der Spitze der verschiedenen Künste und Wissenschaften; die Schüler sind geringeren Wertes. Spencer konstruiert die Welt, wie es ihm vorkommt, dafs sie konstruiert sein müfste, oder wie er selbst sie gemacht hätte; nicht wie die Thatsachen dazu anleiten. Er findet, dafs Wissenschaft und Religion immer im Kampfe lagen. Das Gegenteil ist wahr, Jahrhunderte lang waren beide in innigstem Bunde geeint. Er will beide dadurch versöhnen, dafs beide einen unkennbaren Gott an die Spitze stellen, und vernichtet beide damit. Ist Gott unkennbar, so ist Religion unmöglich und die Wissenschaft führt zum Nichts; denn was an sich unkennbar ist, das hat auch kein Sein. Die Religion sagt thatsächlich, dafs Gott über alles natürliche Mafs kennbar ist und dafs wir, einzig wegen der gegenwärtigen Schwäche unserer Vernunft, ihn für jetzt nicht erkennen. Dies über das System Spencers. Das Buch Gaupps ist frei von Überschwenglichkeiten, urteilt über die Person Spencers, wie dies nicht mehr als recht erscheint, in sehr anerkennender Weise und bespricht objektiv die einzelnen Teile des Systems.

16. ***Dr. Max Krieg:*** **Die Übertragung der Platonischen „Gesetze" durch Philipp v. Opus.** Herder, Freiburg i. B. 1,20 ℳ.

Bekanntlich ist das Buch über die Gesetze zwar von Plato, aber die Redaktion oder die ganze äufsere Gestalt des Werkes stammt von Philippos von Opus, einem Schüler Platos. Der Verf. widmet seine Schrift der Untersuchung, was für Änderungen Philipp vorgenommen, welches Verhältnis obwaltet zwischen dem Werke Platos und der uns vorliegenden Bearbeitung. Die Darstellung ist sehr anregend.



DER DARWINISMUS IN DER GEGENWART.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Um den gewaltigen Umschwung, den das Urteil über den Darwinismus in den letzten Jahren erfuhr, zu ermessen, ist es von Interesse, an folgenden vor zwei Jahrzehnten gemachten Ausspruch eines philosophischen Schriftstellers zu erinnern: „Es ist nicht unsere Absicht, die wahrhaft klassische Leistung des englischen Beobachters, Sammlers und Forschers, welche den Zweck in der Natur ein für allemal totgeschlagen, ja mehr als das, ein rationelles System der Entwicklung alles Organischen an die Stelle unwissender Theologie und hilfloser Polemik gegen dieselbe gesetzt hat, hier zu zergliedern. Wer das Buch On the origin of Species nicht gründlich studiert hat, mit dem ist überhaupt so wenig zu reden, wie mit einem Idioten über Geisteskrankheiten. Wer sich mit der Zeitungs- und Broschüren-Lektüre über Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der grofsen physiko-philosophischen Entdeckung begnügt, der mag sich in aller Gemütsruhe sein Ansichtchen bilden: er wird von den Konsequenzen des Darwinschen Grundgesetzes kein Iota abmarkten und zu diesen Konsequenzen hinzuthun."[1]

So lautet ein vor ungefähr zwanzig Jahren im Namen der Philosophie abgegebenes Urteil. Vernehmen wir nun ein anderes, das über die „grofse physiko-philosophische Entdeckung" in der nächsten Gegenwart im Namen der Naturforschung gefällt wurde! „Der Darwinismus ist eine Epidemie, und es wird sicherlich einer spätern Zeit zu denken geben, dafs geistig normale Menschen in einem bestimmten Punkte ihres Denkens krank waren." „Sowie es in der Zeit des aufkommenden Darwinismus an Warnern nicht fehlte, unter denen sich einige der hervorragendsten zeitgenössischen Naturforscher befanden, liefsen sich auch in der Epoche seiner Herrschaft Stimmen vernehmen, welche die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl richtig beurteilten: als Absurdität." „Die Jahrzehnte aber, während welcher das Darwinische System geherrscht hat, haben unsere Erkenntnis der biologischen Gesetze um keinen Schritt weiter gebracht; da man glaubte, den Stein

[1] Karl Grün, Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Leipzig 1876. S. 154.

der Weisen gefunden zu haben, lag zu empirischer Forschung keine Veranlassung vor. Schon die nächste Generation, welche nicht unter dem unmittelbaren Eindruck von Darwins Auftreten steht und nicht Wahres und Falsches als einen schwer entwirrbaren Knäuel überkommen hat, wird diesen Teil der Darwinschen Lehren (d. i. die natürliche Zuchtwahl) kaum mehr ernst zu nehmen vermögen, und eine spätere Nachwelt wird sicherlich die Zuchtwahl und ihre Schicksale als eine der gröfsten geistigen Verirrungen des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts betrachten."[1]

Ungeachtet der Absurdität der Darwinschen Zuchtwahltheorie werden wir uns über die weite Verbreitung der Darwinschen Lehren nicht alzusehr wundern dürfen. Die auf dem festen Boden einer zielbewufsten Forschung wandelnde Naturwissenschaft hat mit dem Darwinismus allerdings nichts zu schaffen. Bekannt ist die entschiedene Stellung, die einer der kompetentesten Forscher, der insbesondere durch seine in das embryologische Gebiet einschlagenden Entdeckungen berühmte Akademiker Bär dem Darwinismus gegenüber eingenommen. Allerdings stand ihm eine unter den Vertretern der Naturwissenschaft höchst seltene philosophische Bildung zur Seite, wie seine feinsinnigen Erörterungen über die einschlägigen Begriffe Kausalität, Ziel, Zweck, Zufall, Vererbung beweisen.

Kann sonach nicht die solide Naturforschung für die Erfolge des Darwinismus verantwortlich gemacht werden, so erklären sich dieselben teils aus dem bedauernswerten, durch die Kantsche Philosophie geförderten naturwissenschaftlichen Vorurteil, dafs ausschliefslich die mechanisch-mathematische Erklärung auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch erheben könne, was darüber hinausgehe, aber Sache des „Glaubens" sei, teils aus dem gerade zur Zeit des Auftauchens der darwinistischen Theorie als Reaktion gegen die Naturphilosophie zur Herrschaft gelangten Materialismus. Demzufolge waren es denn auch die Matadoren des Materialismus, die Popularphilosophen Büchner, Vogt u. a., die den Darwinismus, d. h. den Versuch, den Zweck und jede Spur einer höheren Intelligenz aus der Natur zu verbannen und alle zweckmäfsigen Erscheinungen sowie die ideellen Zusammenhänge aus Descendenz und rein mechanisch zu erklären, auf freudigste begrüfsten und in ihren Schriften dafür bei Gebildeten und „mehr noch bei Ungebildeten" Propaganda machten.[2]

---

[1] P. N. Cofsmann, Die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl. In der Beil. d. M. Allg. Zeitg 1898 v. 7. Febr. Nr. 29.

[2] Gustav Wolff, Der gegenwärtige Stand des Darwinismus. Leipzig 1896. S. 5.

Die Art und Weise, wie sich die verschiedenen naturwissenschaftlichen Disciplinen zur Darwinschen Zuchtwahltheorie stellten, würde allein zum evidenten Beweise genügen, dafs das Urteil darüber der Philosophie zufällt. Es handelt sich darin um Begriffe und Probleme von solcher Allgemeinheit, dafs nur die umfassendste aller Wissenschaften, als welche von allen die Philosophie anerkannt wird, eine Entscheidung über Wert oder Unwert derselben, wenn sie überhaupt möglich, herbeizuführen vermag.

Das Wesen des Darwinismus besteht nicht in der Annahme einer Entstehung der höheren und vollkommeneren Organismen aus niederen und unvollkommenen Anfängen oder in der Theorie einer Entwicklung überhaupt, auch nicht in der Ableitung der höheren Formen aus den niederen durch Abstammung (Descendenztheorie), sondern in einer bestimmten Fassung der Entwicklungs- und Descendenztheorie, oder in der Annahme, dafs ohne jegliche Vervollkommnungstendenz unter der alleinigen Wirksamkeit der allgemeinen chemisch-physikalischen Kräfte durch Summierung zufällig entstandener Veränderungen, die sich unter zahlreichen anderen als nützlich und (ex eventu) zweckmäfsig erwiesen, auf dem Wege einer Art von natürlicher Auslese und infolge von Vererbung die verschiedenen Gattungen und Arten im Pflanzen- und Tierreiche aus wenigen organischen Keimen sich gebildet haben.

Obgleich es richtig ist, dafs Darwin aufser der natürlichen Zuchtwahl noch andere offenbar teleologische Principien, wie das der Anpassung und der Korrelation des Wachstums, angenommen, so steht doch fest, dafs er die Theorie der Selektion des Tauglichen im Kampfe ums Dasein auch noch in der späteren Periode seiner litterarischen Thätigkeit als den wichtigsten Teil seiner Erklärung der Lebenserscheinungen betrachtet habe. Denn selbst an jener Stelle, in welcher er sich gegen die Übertreibung der Bedeutung der natürlichen Zuchtwahl verwahrt, erklärt er, dieselbe sei das hauptsächlichste, wenn auch nicht das einzige Mittel zur Abänderung der Lebensformen gewesen.[1] In der That würde es einer unbegrenzten Variabilität bedürfen, wenn nicht allein die Anpassung an veränderte äufsere Verhältnisse, sondern die Art- und Gattungsunterschiede selbst aus mechanischen Ursachen erklärt werden sollten. Die mechanische Erklärbarkeit aber wird von Darwin auch für die Hilfsprincipien ausdrücklich angenommen oder stillschweigend vorausgesetzt, und gerade diese mechanische

[1] Den Text s. bei K. Göbel, Über Studium und Auffassung der Anpassungserscheinungen bei Pflanzen. Beil. d. Allg. Zeit. 1898 Nr. 60.

Erklärbarkeit aller Lebensformen und Lebenserscheinungen, die Entstehung des Lebens miteingeschlossen, ist es, was dem Darwinismus seinen auszeichnenden Charakter gibt und die ungeheure Verbreitung sowie den ungewöhnlichen Beifall, von dem oben die Rede war, gefunden hat.

Über das Verhältnis des Darwinismus zur Naturwissenschaft spricht sich der bereits angeführte antidarwinistische Schriftsteller Wolff in folgender, treffender Weise aus: „Jeder mit den Verhältnissen einigermafsen Vertraute weifs, dafs innerhalb der biologischen Specialzweige der Darwinismus meistens ebenso als etwas Gegebenes betrachtet wird, wie aufserhalb derselben, dafs die meisten Biologen dem Darwinismus nicht anders gegenüberstehen, wie ein Nichtbiologe. Ich glaube nicht, dafs sich eine biologische Disciplin finden liefse, die sich als offizielle Vertreterin, sozusagen als verantwortliche Redacteurin des Darwinismus betrachtet wissen wollte. Jedenfalls ist als ganz sicher zu betrachten, dafs, wenn der Darwinismus endlich ein überwundener Standpunkt geworden ist, jede Disciplin ihn mit Entschiedenheit von ihren Rockschöfsen abschütteln wird, und insofern auch mit einem gewissen Recht, als man eben meist das Resultat des Darwinismus, nämlich die Beseitigung aller teleologischen Principien als gesicherte Fundamentalthatsache annahm und im übrigen dem Darwinismus gegenüber sich vollkommen passiv verhielt, was um so leichter möglich war, als der Darwinismus mit keinem einzigen der biologischen Arbeitsgebiete eine direkte Berührung hat. Wenn heute der Darwinismus aufgegeben würde, so würde dies nicht den geringsten Einflufs auf den Arbeitsverlauf irgend einer dieser Disciplinen ausüben. Da aber trotzdem der Darwinismus als ein sicheres und wertvolles Besitztum betrachtet wird, so spielt er die Rolle eines herrenlosen Gutes, das von allen Seiten geplündert wird. Nach dem Eigentümer und der Herkunft, nach der Existenzberechtigung dieses Gutes wird wenig gefragt, es genügt, dafs es vorhanden ist, dafs man seinen Segen geniefsen kann.“[1]

Diesem Zeugnisse zufolge dürfte eine Beurteilung des Darwinismus nach allgemeinen, philosophischen Gesichtspunkten einer weiteren Rechtfertigung nicht benötigen; die den speciellen Gebieten, der Botanik, der Physiologie u. a. entnommenen Thatsachen aber sind weit entfernt, die auf dem Wege der philosophischen Betrachtung gewonnenen Resultate umzustofsen; vielmehr wird sich uns zeigen, dafs weder der gegenwärtige Stand der

[1] Wolff a. a. O. S. 6 f.

Botanik, noch derjenige der Protoplasmaforschung, noch auch der der organischen Chemie, der mechanischen Erklärungsweise und der natürlichen Zuchtwahl günstig sind.

Mit dem Fiasko des Darwinismus erweist sich folgerichtig auch der vermeintliche Triumph der mechanischen Naturauffassung als eine Täuschung, und die Teleologie tritt aufs neue in ihre Rechte ein.

Die mechanische Erklärungsweise bringt es mit sich, dafs alles Qualitative aus der objektiven Realität verwiesen und auf quantitative Bestimmungen zurückgeführt wird. Derselbe Prozefs, der sich seit Descartes und Locke in der Erkenntnistheorie vollzog, wird vom Darwinismus auf die Lebenserscheinungen übertragen. Wie auf jenem Gebiete nur die sogenannten primären „Qualitäten", Gröfse, Bewegung u. s. w. (die aristotelischen gemeinsamen Sinnesobjekte) als objektiv-real anerkannt werden, so gelten auch im Fall des Darwinismus nur quantitative Veränderungen als wirksam im Vorgang der biologischen Entwicklung. Weismann, der „heute fast noch einzige eigentliche Vertreter des Darwinismus, welcher seit etwa fünfzehn Jahren in zahlreichen Broschüren an der Verbreitung und Weiterbildung des Darwinismus arbeitet,"[1] gesteht unumwunden zu, dafs nur quantitative Unterschiede der Individuen das Material der Naturzüchtung bilden können: ein Eingeständnis, das sich aus der einfachen Erwägung als völlig begründet und notwendig erweist, dafs nur ein Variieren nach dem Mehr und Minder dem Selektionsprozefs eine Handhabe bietet, während bei qualitativen Veränderungen, deren mögliche Anzahl eine unbegrenzte ist, die Wahrscheinlichkeit des Auftretens „günstiger" Fälle eine verschwindend kleine ist.

Wie verhängnisvoll aber jenes Eingeständnis für den Darwinisten sich gestaltet, zeigen die Fälle, in denen es sich nicht um Entstehung und Erhaltung günstiger Merkmale, sondern um das Verschwinden von Merkmalen und Organen handelt, die im Kampfe ums Dasein ihren Wert verloren oder geradezu schädlich geworden sind. In diesem letzteren Falle tritt nach Weismanns Ausdruck „Panmixie" ein, „weil jetzt alle Variierungen, gute und schlechte, sich durcheinandermischen."[2] Quantitative Veränderungen reichen in diesem Falle nicht mehr aus, weil für das Mehr und Minder die gleiche Wahrscheinlichkeit besteht. Da greift nun Weismann zu dem verzweifelten Auskunftsmittel, alle Veränderungen als ungünstig zu erklären, indem er zwischen

[1] Wolff a. a. O. S. 7.
[2] Wolff a. a. O. S. 11.



der Höhe der Anpassung und der Höhe der Bildung unterscheidet und behauptet, alle Veränderungen an einem Organe, welches die Höhe der Anpassung erreicht habe, seien als ungünstige und daher im Kampf ums Dasein nachteilige zu betrachten, also z. B. jede Abänderung des Insektenauges ebensowohl als jede solche des Falkenauges. Wer sieht nicht ein, dafs diese Theorie den Darwinismus von Grund aus umstürzt, dessen Wesen und Verdienst gerade darin besteht und bestehen soll, dafs er zeigt, wie Organe und Organismus auf dem Wege der natürlichen Züchtung von den unscheinbarsten Anfängen zur höchsten Höhe der „Ausbildung" gelangen konnten und gelangten. Das darwinistische Princip hat eine wächserne Nase, die sich, wie gewisse Gesetze, nach den entgegengesetzten Richtungen drehen und wenden läfst. Mit Recht bemerkt Wolff: „Wer die Panmixie zu halten sucht dadurch, dafs er das Auftreten günstiger Variierungen als unwahrscheinlich oder gar als unmöglich erscheinen läfst, der sägt sich damit selbst den Ast ab, auf dem er sitzt, indem er in gleichem Mafse der Erklärung der Entstehung zweckmäfsiger Veränderungen entgegenarbeitet, und beruhigen kann sich bei solchen Ausflüchten nur derjenige, der von der Hand in den Mund lebt, dem es heute gleichgültig ist, wovon er gestern sein Dasein gefristet hat."[1]

Die von Weismann ausgeführte Wendung bedeutet nichts anderes und geringeres als die Annahme „einer bestimmten Variierungstendenz nach Plus für das Auftreten zweckmäfsiger Gebilde und einer solchen nach Minus für das Verschwinden zweckmäfsiger Einrichtungen", d. h. die Preisgabe des Grundprincips des Darwinismus.

Gleichwohl ist Weismann hierdurch in seinem Bestreben rüchsichtsloser Durchführung des mechanistischen Princips nicht entmutigt. Indem er seine Keimplasmatheorie (derzufolge das Keimplasma alle Teile des künftigen Organismus in sogenannten Determinanten anticipiert) mit der Rouxschen Lehre „vom Kampf der Teile im Organismus" (einer Übertragung der Lamarkschen Theorie von der Umbildung der Organe durch Anpassung infolge von Gebrauch und Nichtgebrauch auf die Zellen oder Zellenteile) verbindet, versucht er eine mechanische Erklärung zweckmäfsiger Variierung, um das oben erwähnte Zugeständnis mit dem Darwinismus zu vereinigen.[2]

---

[1] Wolff a. a. O. S. 17.

[2] Wolff a. a. O. S. 19 ff., wo eine lichtvolle, wenn auch kurze Erläuterung der Rouxschen Theorie und ihrer Verwendung durch Weismann zu finden ist.

Ohne in ein näheres Detail einzugehen, genügt es für unseren Zweck, hervorzuheben, wohin die Absicht Weismanns abzielt, nämlich aus der Variierung der Determinanten im Keimplasma nach dem Plus und Minus, also nach quantitativen Bestimmungen das Verschwinden von Organen abzuleiten. Dagegen wendet Wolff ein, es könne zwischen Determinanten, die ja nur einmal im Keimplasma vorhanden seien, kein Kampf, keine Selektion stattfinden. Solle aber ein solcher zwischen Determinantengruppen stattfinden, so gelte von diesen, was von dem Kampfe zwischen Organen, nämlich, dafs die Rückbildung des einen nur in Abhängigkeit von dem Fortbildungsprozesse des andern geschehen könnte. Er wirft daher die Frage auf: „Wenn Fortbildungs- und Rückbildungsprozesse einander die Wage halten, wie war eine Entwicklung in der Richtung des Vollkommeneren und Komplizierteren (des mikroskopischen Lebewesens zum Elefanten) möglich?“ Das Schwinden eines Organes kam sonach aus quantitativen Veränderungen im Keimplasma, aus der von Weismann angenommenen Intraselektion, nicht erklärt werden. Mit Recht schliefst daher der erwähnte Autor: „Wenn der Darwinismus dieser Stütze bedarf, dann ist er verloren,“ und knüpft hieran die Hoffnung, „dafs in die biologische Forschung ein Geist des Ernstes wieder einziehen werde, der in der Natur nicht zu finden trachtet, was er gern möchte, sondern der stetig bereit ist, sich der Wahrheit auf Gnade und Ungnade zu ergeben und ohne Wunsch an das Rätsel des Lebens heranzutreten.“[1]

Betrachtet man den Darwinismus vom logisch-methodologischen Standpunkt, so kann derselbe weder auf den Namen einer Hypothese noch den einer berechtigten Analogie Anspruch erheben, geschweige denn, dafs er auf induktivem Wege erwiesen wäre. Abgesehen davon, dafs eine Hypothese in dem Grade an Wahrscheinlichkeit verliert, als sie der Unterstützung durch Hilfshypothesen bedarf, so ist der völlige Mangel an Bestätigung durch die Erfahrung ein hinreichender Grund, um sie zu verwerfen. Um den Darwinismus aber steht es nicht so, dafs manche Thatsachen ihn bestätigen, andere nicht.[2] Er enthält einen Schlufs von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, und, was vor allem in Betracht zu ziehen ist, steht trotz seines Pochens auf eine rein „kausale“ Erklärung — die er in unlogischer Weise der teleologischen entgegensetzt — im schärfsten Widerspruch gegen das Kausalitätsprincip.

---

[1] Wolff a. a. O. S. 24 ff.
[2] Cofsmann a. a. O.

Nicht auf irgend eine direkte Erfahrung, sondern auf eine angebliche **Analogie** ist der Begriff der natürlichen Zuchtwahl gegründet; aber die Rinder der Herren Bakewell und die Schafe des H. Western haben nicht zufällig variiert;[1] überdies gebricht es in dieser „Analogie“ an dem Faktor, der in der natürlichen Auslese dem Züchter in der künstlichen entsprechen würde. Denn wenn sich Darwin auf die wunderbaren und ungleich mächtigeren Mittel beruft, die der **Natur** zu Gebote stehen, so liegt hierin eine Personifikation der Natur, die in dem idealistischen Systeme eines Schelling, nicht aber in dem empirisch-mechanistischen Gedankenkreise des Schülers Humes und Lockes irgend einen Schein von Wahrheit und Berechtigung besitzt.

Zwei Sätze sind es, auf denen die Zuchtwahllehre basiert:[2]

1. es finden zufällige Veränderungen statt; 2. das Unzweckmäfsige geht unter; hieraus folgt: das Zweckmäfsige bleibt übrig.

Der erste dieser Sätze überantwortet das Reich des Organischen, in welchem bis ins kleinste an jeder Pflanze, an jedem Tiere die Zweckmäfsigkeit herrscht, dem Zufall und widerspricht der täglichen Erfahrung, wornach das Zweckmäfsige auch das Regel- und Gesetzmäfsige ist. Der zweite Satz enthält ein analytisches Urteil, sagen wir richtiger: eine leere Tautologie, denn er besagt nichts weiter, als dafs das Überlebende das Zweckmäfsige und das Zweckmäfsige das Überlebende sei. „Wer den durchaus deduktiven Charakter des Darwinismus eingesehen hat, wer erkennt, dafs von den beiden Obersätzen der Zuchtwahllehre der eine ein aller Erfahrung widersprechendes Phantasiegebilde, der andere vollkommen inhaltsleer, weil analytisch ist, der mufs eine Weiterentwicklung des Systems für aussichtslos halten.“[3]

Unter den hervorragendsten Biologen der Neuzeit wird der am 29. Mai 1898 verstorbene G. H. Th. **Eimer** genannt.[4] Er widmete seine Thätigkeit vorzugsweise den biologischen Fragen der Gegenwart und setzte sich das Begreifen der Artbildung zum Ziel. Er gelangte zur Erkenntnis, dafs die Umbildungen im organischen Entwicklungsprozefs durchweg gesetzmäfsige seien, und kam dabei zur Überzeugung, dafs Darwins Theorie von der natürlichen Zuchtwahl und dem Überleben des Passendsten das Entstehen neuer Eigenschaften nicht zu erklären vermag. Wenn ein Organismus Abänderungen erfährt, so erfolgen diese nach gewissen, durch seine Einrichtung, den Zusammenhang

---

[1] Cofsmann a. a. O. [2] Ebd. [3] Ebd.

[4] **Hesse**, G. H. Theodor Eimer. Ein Nachruf. Beil. d. M. Allg. Zeit. 1898. Nr. 132.

seiner Teile und seiner Beziehungen zur Aufsenwelt bestimmten Richtungen. „Die Trennung der Organismenkette in Arten erklärt er durch eine Beharrung einzelner oder aller Teile eines Organismus auf einer bestimmten Stufe der eingeschlagenen Entwicklungsrichtung, durch Entwicklungsstillstand bei diesen, während andere fortschreiten.“

Wie es sich mit diesem Entwicklungsstillstand auch verhalten mag — er läfst sich nur aus einem Gesamtschöpfungsplan, dem Werk einer bewufsten Intelligenz, d. h. teleologisch begreifen — der Darwinismus ist in dieser Auffassung vollständig verlassen.

Nachdem der Darwinismus als offenbar unfähig erkannt worden ist, die Entstehung der Gattungen und Arten im Tier- und Pflanzenreiche zu erklären, flüchtet er sich wie in eine letzte Zufluchtsstätte in das Gebiet der Anpassungserscheinungen. „Gewöhnlich,“ bemerkt K. Göbel,[1] „sucht man die Bedeutung des Darwinismus immer noch darin, dafs er die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl zu erklären versucht. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dafs er in erster Linie eine Theorie der Entstehung der Anpassungserscheinungen geben will und kann.“ Dafs dies im Sinne Darwins und noch mehr der Darwinisten falsch ist, bedarf keines Beweises; denn gerade in der Erklärung der Arten und Gattungen sucht der Darwinismus sein Verdienst und seine Bedeutung. Nun folgt aber das wertvolle Geständnis: „Denn die von manchen noch gehegte Meinung, dafs die Anpassungscharaktere zugleich zusammenfallen mit den specifischen Merkmalen, welche die einzelnen Arten, Gattungen oder Gruppen voneinander trennen, ist eine so offenbar unhaltbare, dafs sie keiner Widerlegung mehr bedarf.“

Wo bleibt da, wird man erstaunt fragen, der Darwinismus, jene errettende That, die das Geheimnis des Lebens enthüllt und das schwierigste der Rätsel wissenschaftlich gelöst, d. h. mechanisch erklärt hat? Seltsam klingt das weitere: „Wenn es eine Zeitlang fast verpönt war, die ‚Zweckmäfsigkeit‘ bestimmter Bauverhältnisse der Organismen hervorzuheben, so wurde durch den Darwinismus die teleologische Betrachtung — nur mit anderer Deutung (sic!) — wieder in den Vordergrund gerückt.“ Ja und mit welcher Deutung! Einer solchen, durch die — wie der Verf. selbst bemerkt — die teleologische Betrachtung ein für alle mal beseitigt werden sollte! Teleologisch ist der Darwinismus wie lucus leuchtend, aber a non lucendo!

[1] Über Studium u. s. w. Beil. d. A. Z. 1898. N. 60.

Auch weiterhin gesteht derselbe Vf., dafs der Darwinismus für die Erklärung der Gattungen und Arten nichts leiste. Blofser Zufall sei es, wenn Anpassungscharaktere zuweilen als charakteristisches Merkmal für Gruppen und kleinere systematische Komplexe auftreten können. Die Systematik der Farne sei ein sehr lehrreiches Beispiel dafür, wie irrig die Anschauung sei, dafs keine der bestimmten Thatsachen der organischen Natur den Anforderungen der Zuchtwahltheorie gemäfs bestehen könne, als solche, welche entweder jetzt oder einstmals für Individuen oder Rassen, die sie besitzen, nützlich gewesen sind. Wie nämlich in der empirischen Moral, so ist es auch in der empirischen Auffassung des Organischen der gemeine Nutzen, der den Hauptfaktor und die Triebfeder im Entwicklungsvorgang bildet. Nun bietet aber gerade die Pflanzenwelt eine Menge von Erscheinungen, die sich dem Nützlichkeitsprincip schlechterdings nicht fügen wollen.

Es ist daher, wie K. Göbel konstatiert, begreiflich, „dafs der eigentliche Darwinismus, d. h. die Richtung, welche der natürlichen Zuchtwahl die Hauptrolle bei dem Zustandekommen der Anpassungen zuschreibt, in Deutschland wenigstens fast keine Vertreter mehr hat". Also spielt der „eigentliche" Darwinismus immerhin noch eine Nebenrolle in der Erklärung der Anpassungserscheinungen oder jener „wunderbar vielseitigen Reizbarkeit für äufsere Faktoren", die „in den meisten Fällen eine zweckmäfsige ist". Nun höre man und staune! Der Vf. nämlich nimmt die Wendung: „dafs diese in den meisten Fällen eine zweckmäfsige ist, kann darauf beruhen, dafs die unzweckmäfsigen im Kampf ums Dasein zu Grunde gingen". Eine ganz merkwürdige Logik, die ungefähr soviel besagt als: die übrig gebliebenen sind zweckmäfsig, weil sie nicht zu Grunde gingen, d. h. übrig blieben! Fürwahr eine des Darwinismus, dieses geistlosesten Produkts menschlicher Verirrung, würdige Folgerung!

Der Darwinismus soll nur mehr für ein sehr eingeschränktes Gebiet gelten, er könne nicht, wie er beabsichtigte, das Zustandekommen der Anpassung erklären, sondern nur das Unterliegen der weniger gut angepafsten Formen.[1] Was werden wir hieraus schliefsen? Dafs der Darwinismus ganz und gar überflüssig ist. Denn dafs Lebensformen, die den äufseren Lebensbedingungen nicht angepafst sind, zu Grunde gehen, begreift sich ohne Darwinismus. Der Darwinismus hat damit nichts zu schaffen. Wer sich, ohne schwimmen zu können, ins Wasser

[1] Göbel a. a. O.

wagt, wird ertrinken, weil er nicht wie der Fisch dem Wasser angepafst ist. Wenn also der Vf. nicht zweifelt, dafs die natürliche Zuchtwahl das Aussterben minder geeigneter Pflanzen bedingt hat, so vermögen wir hierin nichts anderes als eine gewisse Scheu zu erkennen, einen liebgewonnenen Irrtum unumwunden einzugestehen. Man schämt sich desselben und sucht den unvermeidlichen Rückzug derart zu decken, dafs man den Schein erweckt, der Darwinismus habe immerhin noch ein wenn auch sehr eingeschränktes Geltungsgebiet. Umsonst! Trotz allen Sträubens wird man schliefslich eingestehen müssen, dafs der „eigentliche" Darwinismus, d. h. die Theorie der zufällig auftretenden Veränderungen weder zur Erklärung des Entstehens und Vergehens der Arten noch zur Erklärung der Anpassungserscheinungen das geringste leisten und daher ohne weitere Umstände aus dem Gebiete der Biologie auszuweisen sei.

In engem Zusammenhang mit Darwinismus, Descendenz- und Enwticklungstheorie steht die Frage nach der Lebenskraft.[1] Dieselbe ist zu unterscheiden von der Frage nach dem Lebenssubstrat oder dem Sitze des Lebens, obgleich Lebenssubstrat und Lebensprincip vielfach miteinander verwechselt wurden, indem man glaubte, in dem ersten Sitze des Lebens, z. B. der Zelle, auch zugleich das Princip des Lebens entdeckt zu haben. Was unsere Stellung zur Frage anbelangt, so halten wir die Fassung der Frage nach der Lebenskraft für verfehlt, und zwar aus dem Grunde, weil sie die Vorstellung insinuiert, dafs eine besondere Kraft in einem aktuellen, an sich unorganischen Stoffe wirke; eine Vorstellung, die viel dazu beigetragen haben mag, den Begriff der Lebenskraft in Mifskredit zu bringen. Für uns ist der Lebensgrund nicht Kraft, sondern Substanz, jedoch nicht vollendete Substanz, die sich etwa äufserlich mit dem ebenso substantiell vollendeten Stoffe verbände, sondern beide, Lebensgrund und Substrat, sind unvollendete Substanzen, die sich wechselseitig ergänzen, indem das eine sich bestimmbar, das eine aber bestimmend verhält: ein Verhältnis, aus dem die eine von innen heraus sich bewegende, lebende Substanz resultiert.

Decken sich auch nicht die Begriffe von Lebenskraft und Lebensprincip, so teilen sie doch insofern die gleichen Schicksale, als die Gegner der Lebenskraft zugleich auch solche eines besonderen über die allgemeinen Naturkräfte übergreifenden und

[1] Borodin, Protoplasma über Lebenskraft. Beil. d. M. A. Zeit. 1898 N. 166.



die Erscheinungen des Lebens bewirkenden Princips sind. Die Geschichte der Lebenskraft zu verfolgen, liegt daher auch in unserem Interesse.

Wie früher in der Zelle, so erblickt man gegenwärtig im Protoplasma, d. h. dem stickstoffhaltigen, beweglichen, gewöhnlich feinkörnigen Schleim, der sich in den Zellen der Pflanzen befindet, den ursprünglichen Sitz oder das Substrat des Lebens. Was früher als das Wesentliche galt, Zellenwand und Zellenkern, gilt seit fünfzig Jahren als die bloſse Hülle des eigentlichen Substrats des Lebens. „Von jetzt an erkannte sowohl die Tier- wie die Pflanzenwelt die Herrschaft des Protoplasmas an; dieses wird das allgemeine Lebenssubstrat; ist doch alles, was in der Zelle sich vorfindet, das Werk des Protoplasmas ... Dies alles aber (Häutchen, Chlorophyllkörner, Zellenkern) sind Erscheinungen, die nicht wesentlich mit dem Begriffe Leben selbst verknüpft sind ... Ohne Protoplasma aber ist kein Leben denkbar.“

Im Protoplasma glaubte man dem Geheimnis des Lebens auf der Spur zu sein. Bald aber machte sich der Zellenkern oder vielmehr die Zellenkerne unabhängig, und im Kern selbst erhob sich das Centrosoma, um die Herrschaft zu beanspruchen; darauf folgte der Abfall der Plastiden, infolgedessen das Protoplasma auch die Gewalt über die Erzeugung der Stärke verlor.[1]

Dagegen machte man eine andere Entdeckung, die das Protoplasma für diese Verluste zu entschädigen scheint, nämlich daſs die Masse desselben, obgleich durch Wandungen geteilt, derart zusammenhängt, daſs „die Schicksalsschläge, die der Existenz eines Zellenbewohners drohen, durch die Anstrengungen der gesamten Einwohnerschaft abgewehrt werden.“[2]

Wie in dem äuſseren Bau, so wurde auch in der chemischen Zusammensetzung des Protoplasmas der eigentliche Sitz des Lebens immer zweifelhafter, indes sich über seine innere Organisation ein „ungeheurer Wirrwarr von einander widersprechenden Meinungen bildete“. Kurz gesagt: das Geheimnis des Lebens wollte sich durchaus der sinnlichen Forschung nicht preisgeben; es floh in dem Maſse aus dem Auge des Forschers, in welchem dieser sich ihm zu nähern schien.

Sehen wir nun zu, ob es mit den im Lebenssubstrat wirkenden Kräften besser bestellt ist. Man sagt uns, der Vitalismus, die Annahme einer besondern Lebenskraft, habe den ersten Stoſs durch die Darstellung sog. organischer Stoffe auf chemischem Wege erlitten; den zweiten durch die Entdeckung des Gesetzes

[1] Borodin a. a. O. [2] Ebd.

von der Erhaltung der Kraft, indem man erkannte, dafs die in den Organismen wirkenden Kräfte in letzter Linie auf das Sonnenlicht zurückzuführen seien. Den Todesstofs aber glaubte der Darwinismus der Lebenskraft gegeben zu haben, indem er auch die Erklärbarkeit der „unendlich mannigfaltigen Formen, der Zweckmäfsigkeit des inneren und äufseren Baues und der physiologischen Funktion mit der merkwürdigen Fähigkeit, sich den äufseren Umständen anzupassen",[1] aus mechanischen Ursachen nahezulegen schien.

Nach dem Fiasko des Darwinismus erhob der Vitalismus begreiflicherweise aufs neue das Haupt, allerdings in einer andern Form, indem er „die Herrschaft der Physik und Chemie in den lebendigen Körpern unbedingt anerkennt". Diesen Neovitalismus trifft daher der übliche Vorwurf nicht, dafs man alles Unverständliche einfach der Lebenskraft zuschrieb. Der Vorwurf, die Lebenskraft sei ein Zufluchtsort für unser Nichtwissen, trifft auch das Protoplasma, dem man problematische Eigenschaften, z. B. eine unbegrenzte Reizbarkeit, je nach Bedürfnis zuschreibt. „Indem sie den Begriff von der Reizbarkeit schaffen, erlauben sie (die Mechanisten) dem Protoplasma, alles zu thun, was ihnen gefällt, wenn es nur nicht mit der Physik kollidiert." Dem Mechanisten um jeden Preis würde das evidenteste Zeugnis für das Dasein der Lebenskraft nicht genügen. „Ich möchte sagen, selbst wenn sie aus ihren dumpfen Zellen zu rufen anfinge: ‚Da bin ich' — so würde man darin eben einen merkwürdigen Fall der Reizbarkeit des Organismus sehen."

Den Beweis für die Existenz des Lebensprincips sind wir im stande zu führen. Die vermifste Grenze, die Organisches vom Anorganischen scheidet, ist längst bekannt. Schon Aristoteles hat sie in den Büchern von der Seele genau bestimmt. Was kein Mechanismus vermag, sich aufzubauen aus einem Keime, zu wachsen, sich zu nähren und fortzupflanzen, sich selbst auszubessern („seine unvermeidlichen Verletzungen unaufhörlich wieder gutzumachen"): das vermag der Organismus in Kraft des beseelenden Lebensprincips. Denn wenn wir auch von einem Wachsen unorganischer Körper reden, wenn wir sagen, das Feuer nähre sich, wachse, pflanze sich fort: so sieht jeder Verständige sofort ein, dafs diese Redeweise eine bildliche ist. Denn das Feuer, der Krystall selbst, wird genährt, nährt nicht sich: denn das Feuer ist kein wesenhaftes Ganzes mit immanenten Wirkungen. In den Tieren kommt hinzu die willkürliche

[1] A. a. O. N. 167.

Bewegung, die physischen Ursprungs ist und auf Grund von Vorstellungen und Begehrungen erfolgt. Scheint nicht in all diesen Erscheinungen in der That das Lebensprincip aufzustehen und zu rufen: „Hier bin ich“? Zweifellos bedient sich das Lebensprincip der chemisch-physikalischen Kräfte, aber sie stehen eben in seinem Dienste; die Abhängigkeit ist eine wechselseitige, wie z. B. recht deutlich selbst die Bewegung der Flüssigkeiten im pflanzlichen und tierischen Organismus beweist.

Wir können daher ruhig abwarten, ob sich die Hoffnung der Mechanisten erfüllen wird, dafs in der Zukunft die Ableitung aller Lebenserscheinungen aus den Gesetzen der Physik und Chemie gelingen werde. Vergeblich behaupten sie, die ganze Geschichte der biologischen Wissenschaft sei „bisher eine ununterbrochene Reihe von Niederlagen“ der Lebenskraft gewesen. Denn jene Erscheinungen sind bisher nicht mechanisch erklärt worden und werden es auch in Zukunft nicht werden: aus dem einfachen Grunde, weil dies unmöglich ist.

Bei solcher Sachlage mufste begreiflicherweise auch jeder Versuch scheitern, eine Entstehung von Organismen auf mechanischem Wege nachzuweisen. Nicht einmal eine Urzeugung im Sinne der Alten zu konstatieren ist bis jetzt gelungen, und wäre eine solche nachweisbar, so könnte sie nicht zu Gunsten einer „mechanischen“ Erklärung ausgebeutet werden. „Die ganze Geschichte der Versuche, die Urzeugung der Organismen zu entdecken, war nur eine Reihe von gröfseren oder geringeren Niederlagen.“ Mehr als je gilt heutzutage das bekannte Wort: Omne vivum ex ovo.

In der Verlegenheit verlegt man die Urzeugung bald in ein unsichtbares Gebiet des winzigst Kleinen, obgleich nach anderen gerade „die Winzigkeit auf eine gewisse Höhe der Organisation“ hindeutet, die mit Urzeugung nicht vereinbar ist; bald läfst man die Keime aus anderen Weltkörpern zu uns herübergewandert sein, als ob eine Veränderung des Schauplatzes eine Lösung der Frage bedeutete. „Schliefslich gibt es sogar Schwärmer, die — eine Art Feueranbeter — annehmen, dafs die lebende Natur der toten voranging, und dafs das Feuer als Prototyp des Lebens gelten kann, dasselbe Feuer, das, wie bekannt, alles Lebende aufs sicherste zerstört.“

Nach alledem verstehen wir nicht, wie unser Gewährsmann, Borodin, schliefsen kann: „Unmöglich ist es ja nicht, dafs in Zukunft das mechanische Princip einen vollständigen Sieg davontragen wird, dafs man das Lebende aus dem Toten wird ableiten können,“ obgleich er selbst es bezweifelt. Die von uns

vorgebrachten Gründe beweisen vielmehr die Unmöglichkeit jenes Triumphes der Mechanik. Was aber heutzutage aus inneren Gründen unmöglich ist, bleibt unmöglich für immer. Für uns ist daher das Lebensprincip nicht Sache des Glaubens, sondern einer unumstöfslichen wissenschaftlichen Gewifsheit. Mögen daher die Mechanisten an einen Triumph ihrer Sache glauben. Ihr Glaube ist etwas Schlimmeres als Köhlerglaube; er ist nicht einmal eine ganz und gar unwahrscheinliche Meinung, sondern einfach ein Vorurteil, das sich gegen die Evidenz verschliefst.

Die Schicksale des Darwinismus haben einen bedenklichen Mangel an philosophischer Bildung und an Klarheit und Schärfe des Denkens auf seiten vieler Naturforscher geoffenbart. Daher der laute Ruf nach logisch-kritischer Schulung.[1] Über das Bedürfnis philosophischer Bildung besteht in der That kein Zweifel. Dagegen ist es sehr fraglich, ob diese Bildung aus der richtigen Quelle geschöpft wird, wenn man beispielsweise in der Auffassung des Kausalitätsprincips Hume, Kant und Schopenhauer sich zu Führern wählt. Ähnliches gilt von der Forderung einer immanenten Naturerklärung, die, um ja die Stufenfolge in der geringeren und gröfseren Vollkommenheit der Naturwesen, die Grade des Seins, Lebens und Erkennens nicht als Wirkung einer transcendenten Ursache anerkennen zu müssen, selbst zu den sonst so verpönten qualitates occultae zu greifen zwingt.

Was das Kausalitätsprincip betrifft, so ist die Behauptung, die regelmäfsige Succession begründe schon an und für sich einen Kausalzusammenhang, falsch. Jedenfalls bedarf die Bemerkung einer einschneidenden Korrektur: „dafs dort, wo es sich um erkannte Gesetzmäfsigkeiten, also notwendig erscheinende Kausalzusammenhänge handelt, diese Gesetze eben ursprünglich auch nur aus der absolut regelmäfsigen Succession der betreffenden Erscheinungen abstrahiert werden könnten, dafs also das Kausalprincip in sich selbst dabei immer das gleiche bleibt." Es genügt daher nicht, im Interesse der komplizierteren biologischen Probleme die Definition, die der Physiker von seiner Aufgabe gibt (die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben), durch den Zusatz: in ihren „regelmäfsigen Zusammenhängen" zu ergänzen. Die Energiegleichungen (die übrigens nur innerhalb des Bereichs der Physik und Chemie und bei Organismen nur in Bezug auf den Stoff- und Kraftwechsel durchgeführt werden könnten) seien

[1] H. Buchner, Naturwissenschaft und Materialismus. Beil. d. M. A. Z. 1898. Nr. 140. 141.



ursprünglich aus Beobachtung von Succession hervorgegangen. Es sei bedauerlich, dafs Hume und Kant noch immer von so vielen Naturforschern nicht gekannt und verstanden sind.[1] Zu ihrem Glücke, denn Hume, Kant und Schopenhauer konnten sie durch ihre subjektivistische Deutung des Kausalprincips nur in die Irre führen.

Hume führt das genannte Princip auf eine blofse Gewohnheit zurück, auf die Erwartung ähnlicher Fälle, da die Erfahrung nur Aufeinanderfolge, nicht Aufeinanderwirken bezeuge. Kant dagegen erklärt es aus einer aprioristischen Urteilsform oder einer bestimmten Weise des Verstandes, Mannigfaltiges in Einheit zu denken, deren Schema die regelmäfsige Succession bilde. Ihm folgt Schopenhauer, in dessen Ansicht das Kausalprincip ebenso nicht ein objektiv-reales Verhältnis der Dinge an sich erschliefst und daher nur auf die Erscheinung, nicht auf das Ansich anwendbar ist.

Als Beleg für unsere Behauptung, dafs die regelmäfsige Aufeinanderfolge noch keinen Kausalzusammenhang begründe, diene der gesetzliche Wechsel von Tag und Nacht. Der Tag bewirkt nicht die Nacht, diese nicht den Tag. Doch deutet die Regelmäfsigkeit der Aufeinanderfolge auf einen Kausalzusammenhang hin, der jedoch nur durch Induktion gefunden werden kann. Die Erfahrung nämlich lehrt, dafs die Entziehung einer Lichtquelle Schatten, Finsternis nach sich zieht. Auf diesem Wege gelangen wir zur Enkenntnis, dafs der Wechsel von Tag und Nacht durch die veränderte wechselseitige Stellung von Sonne und Erde abhängt.

In dieser Frage sind zwei Dinge sorgfältig zu unterscheiden, die Hume mit einander verwechselte: die Erkenntnis des Kausalprincips selbst und die Bestimmung der konkreten Ursachen bestimmter Erscheinungen. Die letztere geschieht durch Induktion; die erstere aber entspringt unmittelbar der Vernunft und besteht in der Einsicht, dafs Veränderungen nicht von selbst — grundlos und zufällig — entstehen können: eine Einsicht, zu der Erfahrung allein, d. h. Beobachtung der Succession, nicht zu führen vermöchte.

Der Vf. des erwähnten Aufsatzes[2] unterscheidet eine doppelte „Erledigung“ des Kausalproblems, eine „kausale, energetische, mathematische“, die einfach darin bestehe, die Erscheinung in eine Formel zu bringen, wie z. B. die Energiegleichung des fallenden Gewichts $\frac{M}{2}v^2$, wozu beim Falle eines zuvor ruhenden

[1] Buchner a. a. O. [2] Ebd.

Körpers die Auslösung des Vorgangs als causa occasionalis tritt. Hiermit aber begnüge sich unsere denkende, analogisierende Vernunft nicht, sondern frage noch weiter nach dem Grunde der Beschleunigung, worauf seit Newton die Antwort laute, dafs dafür die Gravitationsanziehung verantwortlich zu machen sei. Solche Fragen und Antworten haben jedoch mit dem kausalen, energetischen Problem nichts zu thun. Es handle sich dabei um den Erkenntnisgrund, um eine über die verstandesmäfsige hinausgehende, vernunftmäfsige Betrachtung der Natur.

Auf demselben Wege gelangen wir zu der Annahme der chemischen Affinität, der Krystallisationsanziehung, des Wachstumstriebes oder organischen Bildungstriebes. Die Hauptsache aber sei, dafs der Wachstumstrieb nicht von aufsen in die Stoffe hineinfährt, sondern, wie es sich auch mit den übrigen qualitates occultae, Gravitationsanziehung u. s. w. verhält, als eine qualitas occulta anzusehen ist, die, ursprünglich in den Elementarstoffen enthalten, erst bei den höheren Kombinationen derselben sich offenbart. Gerade diese Kombinationen zu erforschen, mit andern Worten: die kausale Betrachtung ist Aufgabe der Naturforschung, sie sucht zu Stoff, Struktur und Energieen vorzudringen. Erst dann, wenn kausal nichts mehr zu thun übrig bleibe, komme die qualitas occulta. Daraus nun folge, dafs auch die teleologische Betrachtung berechtigt sei, denn die Lebenserscheinungen seien, rein kausal, mechanisch nicht zu begreifen; gleichwohl empfehle es sich, an die Stelle des den Naturforschern nicht sympathischen Ausdrucks „teleologisch" den des „Rationellen", oder um den Doppelsinn dieses Wortes zu vermeiden, den des „Erhaltungsmäfsigen" einzuführen. Ziel und Zweck nämlich seien in der Natur nicht durch menschliche Einsicht und Willen gesetzt, und aufserdem gebe es in der unorganischen Natur weder Ziel noch Zweck.

Wir haben bisher getreu den Gedankengang dieses Naturforschers dargelegt. Beachtungswert ist das Zugeständnis der Gleichberechtigung der mechanischen und „rationellen" Betrachtungsweise. Indes zeigt sich in der Empfehlung des Ausdrucks: „Erhaltungsmäfsig" für: Teleologisch die Nachwirkung des Darwinismus. Die Erklärung der Affinität, des Wachstumstriebes u. s. w. aus je einer qualitas occulta der Urelemente ist eine völlig willkürliche; das plötzliche Hervorspringen eines einheitlichen Lebensprincips aus dem Dunkel des Urstoffs aber ist nicht allein willkürlich, sondern undenkbar: das verzweifelte Auskunftsmittel einer immanenten Naturbetrachtung um jeden Preis. Weiterhin ist falsch, dafs Ziel und Zweck nur im

Organischen walten, auch die Gravitation und die Affinität haben ihren Zweck. Die teleologische Naturansicht ist in allen Teilen des Alls berechtigt und durchführbar, weist aber, da ein Zweck allerdings nur in Beziehung auf Intellekt und Willen begriffen werden kann, auf eine transcendente Intelligenz hin. Man drehe und wende sich, wie man wolle: die Natur gibt Zeugnis von Gott, und mit Recht singt der Psalmist: Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.

DIE ARISTOTELISCHE GOTTESLEHRE IN DOPPELTER BELEUCHTUNG.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Zwei Schriften liegen uns über die aristotelische Gotteslehre vor, die eine von einem Autor, dem wir bereits wiederholt auf dem Gebiete aristotelischer Forschung begegnet sind,[1] und dem wir das Zeugnis eines tief eindringenden Verständnisses und reifen Urteils ausstellen durften; die andere, bereits vor fünf Jahren erschienen[2] von einem Verfasser, der sich uns wenigstens zum erstenmale als Aristotelesforscher präsentiert.

Wir stehen nicht an, die erstgenannte Schrift als eine höchst verdienstvolle, für Philosophie, Apologetik und Theologie gleich bedeutsame Leistung zu erklären. In die feinsten Details der aristotelischen und thomistischen Gedankengänge eingehend, gibt der Vf. eine ebenso gründliche als glänzende Rechtfertigung jenes Teils der aristotelischen und thomistischen Metaphysik, der als das wertvollste, kostbarste und grofsartigste Ergebnis menschlicher Wissenschaft betrachtet werden mufs.

Der verhältnismäfsig gröfste Raum ist dem von den Neueren mit Unrecht vernachlässigten ebenso klaren als überzeugenden Beweis aus der Thatsache der Bewegung gewidmet. Allerdings hängt weder von diesem noch von den wissenschaftlichen Beweisen überhaupt Sein und Nichtsein der Religion ab. Denn, wie der Vf. richtig bemerkt, auch abgesehen von der

[1] Dr. Eug. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

[2] Dr. K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i. W. 1893.

Offenbarung, ist der Gottesglaube nicht vorwiegend von theoretischen Beweisen abhängig (S. 2). Er weist auf die lebendige Wurzel derselben in dem natürlichen Gottesbewufstsein hin, das ohne gelehrte Reflexionen entsteht, indem es aus dem Anblick der über die Schöpfung ausgegossenen Weisheit und aus dem Gefühle unserer geistigen und sittlichen Abhängigkeit entsteht. (A. a. O.) Diese natürliche Gotteserkenntnis (wie wir statt des modernen, mifsverständlichen und im Grunde ungeeigneten Ausdrucks: Gottesbewufstsein sagen wollen) ist im Grunde die populäre Form der Mehrzahl der philosophischen Beweise und erlangt in diesen seine siegreiche, zur Beschämung und Überführung der Atheisten geeignete wissenschaftliche Gestalt.

Gefährlicher indes als die Überschätzung der wissenschaftlichen Beweise ist deren Unterschätzung und Geringachtung. Treffend bemerkt in dieser Beziehung der auch vom Vf. (S. 276 Anm. 1) genannte Ulrici: „Die Beweise für das Dasein Gottes, nachdem sie eine Zeitlang eine grofse Rolle in der Philosophie und Theologie gespielt haben, sind in neuerer Zeit, besonders seit Kants berühmter Kritik derselben, in Mifskredit geraten. Es ist seitdem die weitverbreitete Meinung der Gläubigen und Ungläubigen, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. Selbst Theologen stimmen dem bereitwillig zu, spotten der vergeblichen Versuche und wähnen damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Aber die Beweise für das Dasein Gottes fallen in eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an Gott; sie sind eben nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe dieses Glaubens. Gibt es keine solchen Beweise, so gibt es auch keine solchen Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund, wenn überhaupt möglich, wäre kein Glaube, sondern eine willkürliche, selbstgemachte, subjektive Meinung." (Gott und die Natur 1. Aufl. S. 1.)

Wie immer Ulrici das Verhältnis der Glaubensgründe zum Glauben näher verstanden haben mag, so steht vom Standpunkt des katholischen Theologen fest, dafs die natürliche Gotteserkenntnis eine Voraussetzung des Glaubens (praeambulum fidei) bilde; eine solche Erkenntnis aber, soll sie mehr als Meinung oder subjektive Illusion sein, beruht notwendig auf objektiven Gründen, deren wissenschaftliche Entwicklung und Ausgestaltung eben die Beweise für das Dasein Gottes ergeben.

Wenden wir uns wieder zu dem Beweise aus der Thatsache der Bewegung. Aristoteles definiert die Bewegung als die Wirklichkeit oder Entelechie des der Möglichkeit nach Seienden als solchen (S. 13). Der Vf. bemerkt, Arist. meine damit nichts

anderes als den stetig fortschreitenden Übergang von dem Vermögen zur Wirklichkeit, die Definition leide daher an dem Fehler, dafs das Wort Übergang den Begriff der Bewegung schon voraussetze; diese Weise der Bestimmung könne daher nur als Beschreibung gelten. Wie uns scheint, könnte sie in diesem Falle nicht einmal auf die Bedeutung einer Beschreibung Anspruch erheben; denn eine solche unterscheidet sich von der strengen Definition nur dadurch, dafs sie von Accidentien (propria, ἴδια) statt vom genus proximum und der differentia specifica entnommen ist. Sie darf daher das zu Bestimmende ebensowenig voraussetzen oder enthalten als die eigentliche Definition. In der That aber gebraucht Arist. den vom Vf. erwähnten Ausdruck nicht, und der hl. Thomas erklärt ausdrücklich an der vom Vf. angeführten Stelle (Comm. in libr. phys. li. 3 lec. 2), die Definition: motus est exitus de potentia in actum non subito, sei eine irrtümliche, weil „exitus" eine Art der Bewegung bezeichne, das „subito" aber den Begriff der Zeit einschliefse, der hinwiederum nur mittels der Bewegung bestimmt werden könne. Aristoteles dagegen habe sich in der Definition der einfachen, durch alle Genera des Seienden sich hindurchziehenden Begriffe der Potenz und des Aktes bedient. Aus diesem jedoch ganz verschiedenen Grunde ist allerdings, wie wir dem Vf. zugestehen, die Begriffsbestimmung der Bewegung nicht Definition im strengen Sinne des Wortes, da Potenz und Akt nicht generische oder specifische, sondern analogische Bestimmungen sind, wie der Begriff des Seins selbst, dessen erste „Differenzen" sie bilden. Will man aber gleichwohl den Ausdruck „Übergang" anwenden, so dürfte man ihn nicht im Sinne einer Bewegung, sondern in jener analogischen Bedeutung nehmen, in welcher wir etwa sagen, grün bilde den Übergang von gelb zu blau, oder orange den von rot zu gelb.

Wichtig ist der Nachweis, dafs der aristotelisch-thomistische Beweis in der Anwendung auf die örtliche Bewegung auch vom Standpunkt der neueren Bewegungstheorie seine Gültigkeit bewahre; denn da dieser Auffassung zufolge die Körper gegen Bewegung und Ruhe sich indifferent verhalten, so kann die Bewegung dem Körper als solchem nur durch ein ihm äufserliches Princip zukommen. Da dieses nicht wieder Körper sein kann, so gelangt man notwendig zu einem unkörperlichen Princip, von dem es vorläufig dahingestellt bleibt, ob es der Körperwelt etwa nach Art einer Weltseele immanent zu denken sei, oder getrennt vom Körper als reiner Geist, im letzteren Falle wiederum, ob als endliche, im Hinblick auf einen höheren, ihr übergeordneten

Zweck bewegende Intelligenz, oder als schlechthin unbewegter Beweger. Vollendet ist der Beweis offenbar nur dann, wenn ein bewegendes Princip in dem zuletzt erwähnten Sinne erwiesen ist. Dies geschieht durch die Erwägung, dafs jeder Übergang von der Potenz in den Akt auch im geistigen Gebiete nur durch ein Princip, das selbst im Akte ist, bewirkt werden kann. Nähme man an, dafs auch dieses bewegt bewege oder aus der Potenz in den Akt übergeführt sei, so wird man, da ein Regrefs ins Unendliche die Erklärung nur zurückschieben, nicht aber geben würde, schliefslich ein schlechthin unbewegtes Princip annehmen müssen, das, absolut intellegibel und aktuell als Wahrheit und Güte, die Geister und Seelen und durch den ihnen eingepflanzten Trieb die Körper bewegt.

Diese Gedanken weist der Vf. zunächst aus den Texten des hl. Thomas und weiterhin aus den Schriften des Stagiriten in überzeugender Weise nach. Die Kürze, deren sich der heil. Thomas in der Fassung des Beweises bedient, erklärt sich daraus, dafs er die Bewegung im weiteren Sinne nimmt, „wonach sie auch den Wechsel von Gedanken und Entschlüssen im Leben des Geistes umfafst“ (S. 26). Jeder Geist, der einem solchen Wechsel unterliegt, mufs zuletzt durch ein aktuell Intellegibles bewegt werden, um zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu gelangen (S. 27 f.): so dafs wir schliefslich zu einer geistigen Substanz gelangen, die völlig unbewegt ist.

In der Darstellung des Vf. glauben wir nur eine gewisse Unbestimmtheit bezüglich der Auffassung des int. agens beanstanden zu sollen (S. 28, vgl. S. 127). Wenn behauptet wird, dafs der int. agens immer wirke, so fehlt, wie der Vf. selbst einräumt, noch viel von der „lauteren Aktualität, die das Unendliche unterscheidet“. Es kann also von dieser Seite gegen das „Immer wirken“ des int. ag. ein triftiger Grund nicht geltend gemacht werden. Es fragt sich aber, ob es nicht in der Natur dieses Seelenvermögens liegt, immer zu wirken. Alles kommt darauf an, wie dasselbe näher zu denken ist. Würde man den int. ag. als denkendes Princip auffassen oder als ein Vermögen, das keimhaft den im aktualen Denken auseinander zu legenden intellegiblen Inhalt in sich schliefse, so wäre sein stetiges Wirken ein unausgesetztes Denken, und in diesem Falle würde man der menschlichen Seele etwas zuschreiben, was ihrer sinnlich-beschränkten Natur widerspricht. Nimmt man aber mit dem hl. Thomas an, dafs der int. ag. nur in Abhängigkeit von den Phantasmen wirke, und dafs seine Wirksamkeit überhaupt nur darin bestehe, den in den Dingen verwirklichten idealen Gehalt

für den erkennenden Verstand (int. poss.) gleichsam sichtbar zu machen: so verhält er sich ähnlich wie die vegetativen Vermögen, und ist zwar, soviel an ihm liegt, immer wirkend, wirksam oder erfolgreich aber nur, soweit ihm ein Material für sein Wirken zu Gebote steht. Bezeichnend ist es daher, wenn Arist. diese Seelenkraft nicht ἐνεργείᾳ νοῦς sondern νοῦς ποιητικός nennt und von ihm sagt, er sei wie eine ἕξις, wie das Licht; denn auch dieses mache die Farben actu sichtbar. In dieser Auffassung tritt auch das Verhältnis des int. agens zum Begriff der Aktualität in das rechte Licht; denn sowenig als die übrigen aktiven Seelenvermögen, z. B. des Wachstums, reine Aktualitäten sind, ebensowenig kann dies vom int. agens behauptet werden. Anders stellt sich die Sache, wenn man, wie z. B. Bullinger, das Verhältnis von int. agens und int. possib. in der Weise fafst, dafs dem ersteren die Bildung des verbum mentis (des abgeschlossenen Gedankens), dem letzteren die Aufnahme desselben zukommt. In diesem Falle — in welchem der reale Unterschied beider nicht mehr aufrecht erhalten werden könnte — würden sich ihre Funktionen nur wie die zwei Seiten ein und derselben Thätigkeit verhalten, als der eine Gedanke, den die Seele bildend in sich selbst aufnimmt und ausprägt. Diese Auffassung aber ist dem hl. Thomas entschieden, sicherlich aber auch dem Stagiriten fremd.

Über das Verhältnis des Beweises aus der Bewegung, wie er einerseits in der Physik, andererseits in den metaphysischen Büchern geführt wird, spricht sich der Vf. dahin aus, dafs Aristoteles unter dem ersten Bewegenden der Physik die Gottheit verstanden habe (S. 46 f.). Es scheint ihm jetzt weniger richtig, dafs — wie ältere Erklärer (darunter auch Savonarola, s. uns. Schrift über „Sav. als Apologet und Philosoph" 1898 S. 37) annehmen — bei Aristoteles die oberste Sphäre von einer endlichen Intelligenz bewegt werde. Derselbe Beweis werde „sowohl gegen Ende der Bücher der Physik als derjenigen der Metaphysik entwickelt, aber mit dem Unterschiede, dafs Arist. sich dort damit bescheidet, auf das Dasein eines unbewegten Bewegers zu führen, welcher entweder den obersten Himmel, den er bewegt, beseelt und demnach mit demselben eine natürliche Einheit bildet, oder ganz von der Materie getrennt ist. Hier dagegen, in der Metaphysik, beweist er, dafs das letzte und höchste Bewegende kein Teil eines sich selbst Bewegenden ist, sondern durchaus getrennt für sich besteht."

Damit ist denn auch die Widerlegung des Pantheismus gegeben und die Forderung erfüllt, ein Beweis für Gottes Dasein

müsse vor allem die Existenz einer überweltlichen, persönlichen Weltursache darthun. Gleichwohl mufs daran erinnert werden, und geschieht dies auch von seiten des Vf. selbst an verschiedenen Stellen, dafs der einzelne Gottesbeweis seine Aufgabe schon dadurch löst, dafs er die Existenz Gottes unter einem bestimmten Attribut nachweist, das Gott und Gott allein zukommt, indes die weiteren Erörterungen über die Beschaffenheit Gottes und die genauere Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt besonderen Untersuchungen zuzuweisen sind. In dieser Weise verfährt denn auch der hl. Thomas, der die endgültige Widerlegung der Immanenztheorie an den Nachweis der absoluten göttlichen Einfachheit anschliefst, indem er die Frage aufwirft, utrum Deus in compositionem aliorum veniat, und sie auf Grund der vorangehenden Resultate verneinend beantwortet.

Bezeichnend für die Verfahrungsweise des Vf.s ist die an der Gültigkeit des Beweises, den Aristoteles für die Geistigkeit des ersten Bewegers aus der zu einer ewigen Bewegung erforderlichen unendlichen Kraft, die keinem Körper zukommen könne, führt, geübte Kritik. „Was die Gültigkeit dieses Beweises betrifft, so wird dieselbe dem Grundgedanken nach einzuräumen sein, wenn man die doppelte Voraussetzung zu Grunde legt, dafs die fortgesetzte Bewegung einen fortgesetzten Kraftaufwand des Bewegenden darstellt, und dafs die bewegende Kraft etwas ursprünglich fertig Vorhandenes ist und sich nicht immer wieder neu erzeugen kann. Denn dann stellt die ewige Bewegung wirklich eine unendliche Kraftleistung dar, wie das Beispiel einer ewig bewegten Dampfmaschine ersichtlich macht. Keine noch so grofse Aufspeicherung von Dampfkraft würde die Maschine ewig im Gange halten, es wäre dazu ein unendlicher Vorrat erforderlich. Nun wird, wie man weifs, nach dem Gesetze von der Beharrung nur eine einmalige Kraftäufserung erfordert, um das durch sie bewegte Objekt ewig in Bewegung zu erhalten. Wofern also kein Widerstand zu überwinden ist, was bei vollständiger Isolierung des Objektes der Fall wäre, kann die ewige Kreisbewegung das Ergebnis einer einmaligen endlichen Kraftwirkung sein, und so scheint das Argument des Aristoteles um die tragende Unterlage zu kommen, wenigstens soweit es sich um seine absolute Gültigkeit handelt. Freilich ist die thatsächliche Bewegung des Himmels, d. h. der Erde und der Planeten, nicht blofs Beharrung, sondern auch Wirkung fortgesetzt thätiger Kräfte, z. B. der Centripetalkraft. Hier käme nun die Frage in Betracht, ob sich die verbrauchte Kraft nicht ewig neu durch Verwandlung oder Umsatz ersetzt. Die neuere

Naturforschung entscheidet sich dahin, dafs die bewegende Kraft nur teilweise durch Umsatz wiederkehrt, mithin eine allmähliche Abnahme erleidet und zuletzt aufhören mufs. Eben daraus schliefst sie, dafs die Bewegung nicht immer war, sondern einen Anfang hatte. Denn wenn das ursprüngliche Mafs der bewegenden Kräfte oder auch aller Kräfte, die sich ja in mechanische Bewegung umsetzen können, nicht unendlich war, so kann es nur eine endliche Zeit sein, in der das Mafs auf den jetzigen Stand herabsank. Hier ist nun wieder trotz der Verschiedenheit des Ergebnisses der leitende Gedanke der Schlufsfolgerung derselbe, wie bei Aristoteles. Er nimmt eine ewige Bewegung an und schliefst daraus, dafs die bewegende Kraft unendlich ist. Ist nämlich eins von beiden, Zeit oder Kraft, endlich, so ist es auch das andere, und ist umgekehrt das eine unendlich, so ist es auch das andere" (S. 64 f.).

Zu der Darstellung, die der hl. Thomas in der philosophischen Summe von dem Beweise aus der Thatsache der Bewegung gibt, bemerkt der Vf. bezüglich der Behauptung, dafs alles Bewegte teilbar sei, es werde in dem von Aristoteles hierfür gegebenen Beweise die Teilbarkeit des Bewegten in gewissem Sinne vorausgesetzt, denn nur was Teile hat, könne einen Raum kontinuierlich einnehmen, der Beweis wolle also offenbar mehr veranschaulichen als begründen (S. 77). Dagegen dürfte sich einwenden lassen, dafs es im Wesen des Beweises liegt, zu begründen. Der Grund aber, warum alles, was bewegt ist, teilbar ist, liegt eben in jenem Momente, welches den Nerv der Argumentation bildet, nämlich darin, dafs das Bewegte aus Potenz und Akt zusammengesetzt sein mufs. Der Beweis geht demnach dahin, dafs nur ein Körper, ein Teilbares sich örtlich bewegt, da nur ein solches, ein Zusammengesetztes, in Bezug auf den Raum in Potenz ist und in Bezug auf diesen von der Potenz in den Akt übergehen kann, während ein einfaches Wesen entweder nur per accidens örtlich bewegt sein kann, oder überhaupt ein Verhältnis zum Raum nur durch sein Wirken hat, wie dies nach thomistischer Ansicht bei den reinen Geistern der Fall ist. Da es also auch bezüglich der örtlichen Bewegung der Übergang von der Potenz in den Akt ist, von welchem die Teilbarkeit des Bewegten gefordert wird, so gilt der Beweis ohne weiteres von jeder andern Bewegung. Für die örtliche Bewegung ist derselbe einleuchtend; denn nur ein aus stetig zusammenhängenden Teilen bestehendes Ganzes kann teilweise in Potenz und teilweise im Akt in Bezug auf den Raum sein. In unvollkommener Weise gilt dies von der stetigen qualitativen Veränderung, sofern, wie das Beispiel,

das Aristoteles gebraucht, lehrt, der Übergang z. B. vom Weifsen zum Schwarzen nicht sofort ins Extrem, sondern durch Mittelstufen geschieht; auch in diesem Falle ist das Bewegte teils in Potenz teils im Akt, was eine gewisse Teilbarkeit bedingt. Man wird einwenden, diese Teilbarkeit sei viel mehr eine solche der zu participierenden Qualität als des qualitativ Bewegten. Indes ist auch dieses im Falle einer successiven Veränderung notwendig teilbar. Denn da die Veränderung durch Berührung geschieht, die Berührung aber nicht eine punktuelle, sondern nur eine stetige sein kann, so setzt sie die Teilbarkeit des durch Berührung zu Bewegenden voraus. Vor allem aber kommt die graduell verschiedene Disposition in Betracht. Ob wir den Gedanken des Aristoteles vollkommen getroffen, mögen andere entscheiden. Der Vf. begibt sich einer selbständigen Erklärung und verweist auf den Kommentar des englischen Lehrers.

Wenn nach dem Gesagten nur ein kontinuierlich Ausgedehntes in Bezug auf den Raum in Potenz ist, so kann es auch nicht, wie der Vf. meint (S. 81), zweifelhaft sein, „ob die Lehre von den Atomen und ihrer Bewegung durch die Beweisführung des Aristoteles endgültig widerlegt“ sei; denn werden die Atome als kleine Körper gedacht, d. h. wird ihnen aktuelle Ausdehnung zugeschrieben, so sind sie eben teilbar und ist die aristotelische Argumentation auf sie anwendbar; denkt man sie aber als einfach, wie die Leibnizschen Monaden oder die Herbartschen Realen, so kann ihnen ebensowenig als einem Punkte oder einer geistigen Substanz eigentliche örtliche Bewegung zukommen.

Wie selbst ein auf falscher Voraussetzung beruhendes Argument seinen relativen Wert behalten kann, zeigt das aus der Notwendigkeit[1] der Bewegung geschöpfte aristotelische Argument für die Unbewegtheit des ersten Bewegenden, wozu der Vf. richtig bemerkt, die Beweisführung sei zwar materiell unrichtig, bleibe aber wertvoll, sofern sie zeige, was vom Standpunkte der ewigen und notwendigen Bewegung aus, die ein Hauptdogma des alten und neuen Materialismus sei, als Folge sich ergeben würde (S. 103).

Im allgemeinen wird der Kern des Beweises, von allen zufälligen Beimischungen losgelöst, richtig dahin angegeben: „Man kann einfach sagen: nicht alles Bewegende kann bewegt werden; denn sonst fehlte überall jene Wirklichkeit oder Aktualität, von der ausgegangen werden mufs, um zu jener zu gelangen, was das Ziel der Bewegung bildet“ (S. 107).

[1] Damit sei nicht der Frage präjudiziert, ob diese Notwendigkeit nicht doch mit dem hl. Thomas (vgl. S. 137 Anm. 2) in einem zulässigen Sinne sich deuten lasse.

Die reine Wirklichkeit, zu deren notwendigen Annahme der aus der Bewegung entnommene Beweis führt, wird von Arist. als Energie (ἐνέργεια) bezeichnet. Der Vf. bemerkt dazu: „Demnach bedeutet jene Wirklichkeit als Bestimmung der ersten Wesenheit Thätigkeit, womit auch das von Aristoteles gewählte Wort ἐνέργεια im Einklange steht, welches im Gegensatze zu ἐντελέχεια mehr die Thätigkeit als für sich Vollendetes und Fertiges, nicht die Wesensgestaltung als Princip der Vollendung für anderes bezeichnet" (S. 121 f.). Gleichwohl möchten wir der Übersetzung von ἐνέργεια durch Wirklichkeit (actus, actualitas) statt durch Thätigkeit den Vorzug geben, um den Gedanken an eine Thätigkeit im kategorialen Sinne (das aristotelische ποιεῖν) fern zu halten. Allerdings ist auch die Thätigkeit actus und zwar zweiter und letzter Akt, und das Wesen Gottes ist zweifellos als eine Thätigkeit zu bestimmen, aber eben in jenem Sinne der vollen und letzten Wirklichkeit und Aktualität. Vorsicht in der Wahl des Ausdrucks ist um so mehr geboten, als nicht nur die neuere Philosophie Thätigkeit im Gegensatze zu Wesen, Substanz, Wirklichkeit als das Urprüngliche und Absolute setzt, sondern in jüngster Zeit vom theologisch-apologetischen Standpunkt die Thätigkeit gegenüber dem „Wirklichkeitsklötzchen" als das allein Wertvolle und wahrhaft Göttliche gepriesen wird. Gott ist demnach mit Aristoteles als wesenhafte Thätigkeit im Sinne vollkommener Aktualität, die jeden realen Unterschied von Wesenheit und Existenz, von Vermögen und Vermögensbethätigung, weil jegliche Potentialität, ausschliefst, keineswegs aber als Wesenheit setzende Thätigkeit zu denken, welch letztere Auffassung sicherlich vom Vf. nicht geteilt wird.

Sehr treffend ist die vom Vf. gegebene Erklärung des Sinnes, in welchem nach Aristoteles Gott als das intellegible Wahre und Gute bewegt. Kaum ist eine Lehre so entstellt und mifsbraucht worden als diese. Der Gott des Aristoteles soll gewissen älteren und neueren Erklärungen zufolge, ohne ein Bewufstsein davon zu haben, ohne jegliche reale Einwirkung auf die Dinge als Gegenstand des Verlangens für diese, bewegen. Und doch — bemerkt der Vf. — liegt Aristoteles nichts so sehr an, als zu versichern und zu erhärten, dafs ohne wirkungskräftiges Princip keine Bewegung herauskomme. „Nein, Aristoteles will zeigen, wie Gott in jedem Sinn von Bewegung, auch der geistigen, bewege, ohne bewegt zu werden, und dies erfordert gerade den Nachweis, dafs er als das intellegible Wahre und Gute bewegt. Dieses ist der Zweck und das Ziel jedes bewufsten Strebens, und wenn dieser Zweck nicht in Gott selbst liegt und er nicht selbst dieser

Zweck ist, so wird seine Thätigkeit von fremden Zwecken abhängig, und er hört auf, der erste und unbewegte Beweger zu sein. Demnach bewegt er alles, Körperliches und Geistiges, als Zweck, indem die aktive, von Gott ausgehende Bewegung ihn selbst, die Verwirklichung seiner wesenhaften Gedanken, zum Ziele hat" (S. 132). In einer Anm. wird hierzu die nur allzu sehr berechtigte Klage gefügt, dafs auch katholische Gelehrte (in Dr. Elser werden wir einem solchen begegnen) solchen Auffassungen (von der Wirkungslosigkeit des aristotelischen Gottes) folgen, erkläre sich aus der Abhängigkeit von der protestantischen Wissenschaft, nachdem man den Faden der alten Überlieferung hat fallen lassen.

Die Theorie des Aristoteles von der Bewegung der Geister durch die Macht des Intellegiblen führt den Vf. auf die Frage nach der Art und Weise, wie dasselbe auf den menschlichen Geist einwirkt. Wir vermissen in seiner Darstellung einigermafsen die sonst gewohnte Klarheit. Er hebt die Schwierigkeit der Art hervor, wie das Licht des thätigen Verstandes sich mit den Sinnenbildern, den sogenannten Phantasmen, verbindet, um in der Seele die intellektuellen Vorstellungen zu erzeugen, und glaubt in der Vergleichung mit dem Lichte ein Mittel zu haben, um die Einwirkung des Intellegiblen und die Bedeutung der Intellegibilität vorzustellen. Demnach bedeute das Intellegibelsein eine aktive Kraft des Intellegiblen; so habe wie das Licht auch das Intellegible die Kraft, sich gleichsam in der Intelligenz fortzupflanzen, indem es dieselbe in sein Bild umgestaltet (S. 141 f.). Die Frage aber ist gerade die, wo ein solches aktives Intellegibles, das auf den Menschengeist einwirke, sich finde. Die Bemerkung des Vf.s (S. 140): die Einheit, die Seinsweisen, die Gattungen und Arten seien wahr und real, so richtig sie ist, kann nicht genügen, denn Gattungen und Arten, sowie alle intellegiblen Bestimmungen existieren nicht in jener Reinheit und Immaterialität, die ein notwendiges Erfordernis der Intellegibilität ist. Wir werden deshalb, um Licht in den Gegenstand zu bringen, die von Aristoteles selbst gebrauchte, so fruchtbare Unterscheidung des Potentiellen und Aktuellen zur Anwendung bringen und sagen müssen, die Dinge seien potentiell intellegibel und werden durch die Wirksamkeit des int. agens actu intellegibel. Das Zusammenwirken des int. ag. mit den Sinnenbildern ist demnach so zu denken, dafs die allgemeine Natur all unserer intellektuellen Vorstellungen, immateriell — intellegibel — zu sein, der Wirksamkeit des int. agens zu verdanken ist, dagegen der bestimmte Inhalt derselben aus den entsprechenden

Phantasmen entspringt. Nicht das Intellegible vergleicht Arist. mit dem Lichte, wiewohl auch diese Vergleichung vollkommen zutreffend ist, sondern die Seelenkraft, die das an sich potentiell Intellegible zu einem actu Intellegiblen macht, wie das sinnliche Licht die an sich unsichtbaren, dem Vermögen nach aber sichtbaren Farben zu actu sichtbaren. Dem Körperlichen kommt in dieser Auffassung allerdings eine Wirkung auf den Geist zu; es erscheint aber nur als Werkzeug und Stoff (materia causae) einer höheren geistigen Kraft und wirkt, von dieser erhoben und geläutert, durch das in ihm dem Geiste Verwandte, d. h. durch seine Form, den Ektyp des göttlichen Urbildes oder seiner ewigen Idee in Gott, der als Schöpfer der Menschennatur Objekt und Subjekt aufeinander angelegt und geordnet. Die realen, aktiven, wirkenden Kräfte also sind der int. agens als causa principalis und die Sinnenbilder als c. instrumentalis und materialis, nicht aber das Intellegible als solches, dem nur im denkenden Geiste — in absoluter Ursprünglichkeit im göttlichen, in mittelbarer Abhängigkeit davon im menschlichen, aktuale Realität zukommt. Wir können nicht umhin, dem Wunsche Ausdruck zu geben, der Vf. möchte in dieser bedeutsamen Frage sich enger an den hl. Thomas und die thomistische Tradition anschliefsen.

An einer weiterhin folgenden Stelle kommt übrigens der Vf. auf den int. agens zurück und drückt sich hier in einer Weise aus, die der eben von uns gegebenen Darstellung fast vollkommen entspricht, jedoch nicht ohne eine gewisse, uns unverständliche Wendung: der int. agens müsse erst unmittelbar gewissermafsen intellegibel werden, müsse nämlich den intellegiblen Kern der Phantasmen herausschälen und sich in diesem der Seele einprägen, damit letztere zum Denken gelange. Dasjenige, was durch die Erleuchtung des int. ag. intellegibel wird, ist doch nicht der int. ag., sondern die Phantasmen, und von einem Sich-eindrücken des int. agens in die Seele kann man doch nur in dem Sinne reden, dafs präcis die den intellektuellen Vorstellungen zukommende Intellegibilität aus der Wirksamkeit des int. agens stammt. Gleichwohl geht in diesem Prozefs auch der Intellekt aus der Potenz in den Akt über, jedoch nicht der *νοῦς ποιητικός*, sondern der *δυνάμει νοῦς*.

Vollkommen gerechtfertigt aber ist der Schlufs des Vf.s: Wenn nun beide, wenngleich in verschiedener Weise, nur entfernt intellegibel sind, die Dinge und die Seele, so können sie das erste Intellegible nicht sein . . . Und eine einfache und wirkliche und wirkende Substanz mufs es sein . . . Dieses also

ist die Substanz, von der auch der Geist und die Dinge ihre Intellegibilität empfangen. Denn sie vereinigt das Licht, das beiden getrennt innewohnt, aber in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, in sich als der gemeinsamen Quelle (S. 148 f.).

Wie wir glauben, ist dies auch die Argumentation des Aristoteles, wenn nicht in der Metaphysik, so doch in den Büchern von der Seele, 3, 5,[1] eine Stelle, die, wie uns scheint, von Brentano mit Recht auf die Gottheit bezogen wird (s. auch unsere Dogmat. I S. 36 f.). Auf das Bedenken gegen den Begriff eines aktiven, stetig wirksamen Vermögens wurde bereits geantwortet. Doch sei noch bemerkt, dafs, wie Albert d. Gr. lehrt, der int. ag. aus der Seele resultiert, sofern sie ein aktuales Sein besitzt, der int. poss. aber, sofern sie mit Potentialität behaftet und zur Verbindung mit einem organischen Körper von Natur aus bestimmt ist.

Kosmologischen Charakters und verwandt mit dem Argument des Aristoteles ist der vom hl. Augustin geführte Beweis aus den ewigen Wahrheiten,[2] unterscheidet sich aber von jenem dadurch, dafs Augustin, wie der Vf. bemerkt, statt die ewigen Principien zu betrachten, wie sie als Erscheinungen unseres Geistes in uns sind, in Anlehnung an Platon und seine Lehre von den Ideen, sie in sich betrachtet, wie sie als Gesetze und Regeln vor unserem Geiste oder über ihm stehen, und von ihnen aus unmittelbar auf Gott, die höchste Wahrheit, in der sie Bestand haben, schliefst (S. 157). Mit Recht wendet sich der Vf. gegen den Versuch, in den Worten des hl. Augustin eine Auffassung nachzuweisen, derzufolge die ewigen Wahrheiten eine eigene Subsistenz hätten und die höchste Wahrheit gleich ihnen von dem doctor ecclesiae hypostasiert werde (S. 163). Augustin ist ebensowenig als Bonaventura Ontologist, wozu sie Malebranche und andere zu stempeln versuchten.

Eine kürzere Behandlung erfahren die beiden folgenden Gottesbeweise aus der Wirksamkeit der Weltdinge und aus ihrem Entstehen und Vergehen (S. 167 ff.). Wir heben aus diesem Abschnitte folgende Stelle hervor: „Somit ruht der Satz: wenn alles vergänglich ist, war einmal nichts da, nicht auf der Unmöglichkeit zeitlich anfangsloser Reihen von Zeugungen, sondern auf der Unmöglichkeit, dafs alles Existierende hervorgebracht sei. Wir begegnen also hier derselben Unterscheidung zwischen den endlosen Ursachen wie schon früher: wenn die Ursachen an sich

[1] *Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἕνι, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.*

[2] Vgl. uns. Dogm. I S. 37 Anm.

ins Unendliche voneinander abhängig wären, so wäre das unmöglich, und das müfsten sie in diesem Falle sein. Ob sie aber mitfolgend ins Unendliche von einander abhängen, wie wenn jeder Mensch von einem andern erzeugt wäre, das soll auch im vorliegenden Text (der theolog. Summa) unentschieden bleiben. Freilich wollen wir auch bei dieser Gelegenheit mit der Bemerkung nicht zurückhalten, dafs schliefslich die anfangslose Reihe aus demselben Grunde unmöglich ist, wie die ursprungslose . . ., und dafs also auch, wer jene im Ernste für möglich hält, diese nicht als unmöglich bezeichnen darf" (S. 189). Was diese letztere Bemerkung betrifft, so können wir derselben nicht zustimmen; denn mit einer accidentellen Vervielfältigung der Ursachen verhält es sich wesentlich anders als mit einer solchen per se, wie das von Averroes und dem hl. Thomas gebrauchte Beispiel von den unendlich vielen Hämmern lehrt, deren sich eine von Ewigkeit her thätige Ursache bedienen würde. Der englische Lehrer hat deshalb mit richtigem Verständnisse den Beweis so gestaltet, dafs er von der Entscheidung, ob eine ewige Weltschöpfung möglich sei oder nicht, unabhängig ist.

Ein besonderes Verdienst hat sich der Vf. durch die ausführliche, sachliche wie geschichtliche Erörterung des vierten Gottesbeweises aus den Stufen der Vollkommenheit erworben. In diesem Argumente laufen die feinsten Fäden platonischer und aristotelischer Metaphysik zusammen. Seine Geschichte beweist zudem durch die Art, wie die spekulativsten Geister zu dem gemeinsamen Ziele zusammenwirkten, auf welche Weise ein wirklicher Fortschritt auch auf dem Gebiete der höheren Wissenschaft, der keine Instrumente und Experimente zu Gebote stehen, zustande zu kommen vermag. Platon, Augustin, Anselm und Thomas beteiligten sich, wie der Vf. nachweist, an seinem Aufbau und Ausbau (S. 231 ff.). Dagegen dürfte der Anteil, der dem Stagiriten gebührt, vom Vf. unterschätzt sein. Wir glauben, dafs aufser den vom Vf. angeführten Anknüpfungspunkten ein solcher auch im zweiten Buche der Metaphysik zu finden sei (α. 1). Die Stelle lautet: „Wenn mehrere Wesen dieselbe Eigenschaft haben, so hat dasjenige unter ihnen sie im höchsten Grade, vermöge dessen auch die anderen sie haben (das Feuer z. B. ist darum das Wärmste, weil es für die übrigen Dinge die Ursache ihrer Wärme ist): und deswegen ist dasjenige das Wahrste, was der Grund der Wahrheit für das übrige ist. Daher müssen die Principien des ewig Seienden ewig die wahrsten sein. Denn nicht in gewissen Fällen blofs sind sie wahr, noch haben sie den Grund ihres Seins in etwas anderem, sie sind vielmehr

selbst der Grund des Seins der anderen Dinge. Mithin nimmt jegliches hinsichtlich der Wahrheit dieselbe Stufe ein, die es hinsichtlich des Seins einnimmt" (Rieckher, Met. des Arist. 1860). Was Arist. an dieser Stelle zu beweisen sucht, ist allerdings nicht das Dasein Gottes, sondern der Satz, dafs, wer die Wahrheit erkennen wolle, auf ihre Gründe zurückgehen müsse. Unleugbar aber enthalten seine Worte die Elemente des Arguments aus den Stufen des Wahren und Seienden. Der Satz nämlich: Wenn mehrere Wesen dieselbe Eigenschaft haben, so hat dasjenige unter ihnen sie im höchsten Grade, vermöge dessen auch die anderen sie haben, läfst sich umkehren und lautet alsdann: Was eine Eigenschaft, die andere in verschiedenem Grade haben, im höchsten Grade besitzt, ist diesen anderen Ursache derselben. Nimmt man hinzu den einleuchtenden Satz, dafs, was immer eine Eigenschaft nur in einem gewissen Grade hat, dieselbe nicht wesenhaft, sondern durch Teilnahme besitzt: so ergibt sich ohne Schwierigkeit das Argument: Es gibt mehr oder minder Wahres, Seiendes, Vollkommenes, das folglich Sein, Wahrsein, Vollkommenheit nicht wesenhaft, sondern durch Teilnahme an einem wesenhaft Wahren u. s. w. und deshalb im höchsten Grade Wahren u. s. w. besitzt: also gibt es ein Höchstwahres, Höchstseiendes und Höchstvollkommenes, das allem andern Grund der Wahrheit, des Seins und der Vollkommenheit ist.

Unleugbar geht die Ansicht des hl. Thomas dahin, dafs der von ihm so präcis formulierte Beweis aus den Stufen bereits bei Aristoteles wenigstens nach seinen Elementen zu finden ist. Der Vf. selbst bemerkt: „St. Thomas ist in beiden Summen, wie wir uns aus dem Wortlaut seiner Beweisführung überzeugen konnten, bemüht, den Philosophen als den eigentlichen Gewährsmann für seine Schlüsse erscheinen zu lassen" (S. 228). Wie dieses Argument nicht allein das Dasein, sondern auch die Einheit (Einzigkeit) Gottes beweist, wird vom Vf. in überzeugender Weise nachgewiesen (S. 225 ff.).

In dem Abschnitt über den teleologischen Beweis wird Aristoteles mit Recht gegen den Vorwurf in Schutz genommen, dafs seine Berufung auf das seltene Vorkommen des Zufalls nicht „einwandsfrei" sei. Der Vf. erinnert dagegen, der Beweisgrund, dafs das Zufällige nicht die Regel sein könne, reiche vollkommen aus, und die Ausflucht, dafs einmal der Zufall die Regel war, führe zu nichts. Thatsächlich ist das Zweckmäfsige das Regel- und Gesetzmäfsige, woraus Aristoteles mit Recht schliefst, dafs es, wo es sich um Naturvorgänge handelt, einen Zweck in der Natur gibt (S. 256 ff.). Was die Stellung des Stagiriten zu

dem Argumente selbst betrifft, so wird mit Rücksicht auf den Anfang des zehnten Kapitels im zwölften Buche der Metaphysik bemerkt: „Indem die Unterwerfung der Geschöpfe unter den von Gott gewollten Zweck als die Folge ihrer natürlichen Einrichtung bezeichnet wird, ist eben damit jener Grundgedanke ausgedrückt, um den sich das teleologische Argument bewegt, dafs die Thätigkeit der Natur auf Zwecke gerichtet ist, und dafs diese Zwecke auf eine höhere Intelligenz als auf ihre Ursache hinweisen" (S. 265). Am Schlusse dieses Abschnittes wird die pantheistische Erklärung der Teleologie in der Natur zurückgewiesen (S. 273 ff.).

Die im letzten Hauptstück enthaltene Widerlegung der Einwendungen gegen die Gottesbeweise richtet sich gegen Kant und Trendelenburg. Die am ontologischen Argumente von Kant geübte Kritik findet die Billigung des Vf. (wie uns scheint, nicht ganz mit Recht, da der Einwand, ein „gedachtes" Sein füge der Realität nichts hinzu, das Anselmsche Argument nicht trifft), dagegen sei Kant im Irrtum, wenn er behaupte, jenes „verunglückte" Argument bilde die notwendige Ergänzung des kosmologischen Beweises. Auch an diesem Orte betont der Vf. sehr richtig, dafs die Gottesbeweise nicht bestimmt sind, unmittelbar das Dasein eines Wesens mit allen göttlichen Vollkommenheiten gewifs zu machen, sondern dafs sie die Gottheit unter einem Begriff oder einem Merkmal zu beweisen unternehmen, das thatsächlich und nach dem gemeinen Urteil nur in ihr sich erfüllt (S. 278). Kant dagegen habe dies ganz und gar aufser acht gelassen und behandle die Momente der absoluten Notwendigkeit des Daseins und der unendlichen Realität der Wesenheit als unzertrennlich, gleich als ob so lange nichts bewiesen wäre, als nicht die absolute Vollkommenheit des notwendig Seienden in Evidenz gestellt sei (a. a. O. f.). In den Worten Kants: „Es ist aber klar, dafs man hierbei (im kosmologischen Argument) voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. h. es lasse sich aus jener auf diese schliefsen: ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Argumente annimmt und zu Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen" — in diesen Worten sei die Sache vollständig auf den Kopf gestellt. „In Wahrheit setzt man in dem Beweise, von welchem die Rede ist, wohl voraus, dafs der Begriff eines allerrealsten Wesens das Dasein und zwar das notwendige Dasein einschliefst. Diese Voraussetzung ist aber doch evident richtig. Dagegen wird aus dieser Beschaffenheit des Begriffs mit nichten das

objektive Dasein seines Gegenstandes aufser dem denkenden Geiste gefolgert; das wird vielmehr daraus gefolgert, dafs das zufällige Sein ein notwendiges voraussetzt." (S. 280.)

Selbst das von Kant sonst so gerühmte teleologische Argument soll des kosmologischen und damit zugleich wie dieses des ontologischen zur Ergänzung bedürfen: so dafs also, da das letztere nicht konkludent ist, die theoretische Erkenntnis des Daseins Gottes überhaupt auf morschem Grunde beruhen würde. Wir können über diese Kantsche Kritik ohne weitere Bemerkung angesichts der treffenden Metakritik des Vrfs. hinweggehen. Doch sei noch hervorgehoben, was der Vf. auf den Einwand, das teleologische Argument erweise im besten Falle einen Weltbildner, nicht einen Weltschöpfer, erwidert. „Die Ordnung der Natur ist keine solche, als wäre nur fertiges Material durch äufsere Macht zweckmäfsig zusammengebracht worden.[1] Die Zwecke der irdischen Natur liegen, wie Aristoteles tiefsinnig bemerkt, in den substantialen Formen und fallen mit ihnen zusammen. Diese Formen sind aber etwas dem Stoffe Innerliches und zwar so sehr, dafs sie mit ihm ein Wesen sind" (d. h. bilden) [S. 285 f.].

Sollen wir unserer Ansicht über das tiefere Motiv der Kantschen Kritik Ausdruck geben, so erklärt sich das Vorurteil des Königsberger Philosophen: wenn ein Gottesbeweis möglich wäre, so könnte es nur der ontologische sein, aus seiner Meinung (die selbst wieder durch seine geschichtliche Stellung einerseits zu Descartes-Leibnitz, anderseits zu Locke-Hume bedingt ist), eine über die sinnliche Erfahrung hinausgehende reale Erkenntnis könnte nur eine intuitive sein, eine solche aber komme dem Menschengeiste nicht zu, insbesondere sei der Begriff eines allerrealsten Seins nicht, wie Descartes annahm, die Intuition eines objektiv existierenden Seins, sondern eine Idee von rein subjektiver Währung, deren objektive Realität vom theoretischen Standpunkt fraglich bleibt, da der Begriff des Seins selbst, d. h. das Element alles höheren Erkennens (Denkens) nur in Verbindung mit dem von den Sinnen dargebotenen Material zu objektiv-realer, eigentlicher Erkenntnis sich gestalte. Die Kantsche Kritik mag demnach auf geschichtliche Bedeutung, gegenüber dem von Descartes begründeten intellektualistischen Dogmatismus, Anspruch erheben — der scholastischen Metaphysik gegenüber ist sie wirkungslos.

---

[1] Eine Vorstellung, wie sie sich auch bei Herbart findet, oder wenigstens allein seiner absurden Realenlehre entspricht.

Wir gehen von der trefflichen Schrift unseres Vf. auf die an zweiter Stelle genannte Abhandlung über des Aristoteles Lehre vom Wirken Gottes über. Sehen wir zu, was man in Tübingen aus dem grofsen Stagiriten zu machen beliebt. Wir werden da geradezu merkwürdige Dinge über kritische Methode und deren Resultate vernehmen. In der Vorrede konstatiert der Vf. selbst, das „ansprechende“ Buch von Rolfes (über die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und dem Menschen, 1892) sei nach anderer Methode gearbeitet und weiche in seinen Resultaten fast durchgängig von dem seinigen (Elsers) ab. Der Vf. spricht sich gegen die Methode aus, „einzelne allgemeine Ideen des Aristoteles allen andern Äufserungen desselben als Richtscheit anzulegen, da man ja bei einem derartigen Verfahren von vornherein die Möglichkeit eines Widerspruchs in den Aussagen des Stagiriten ausschliefsen würde“ (S. III). Nun, an Widersprüchen läfst es unser übrigens sehr gelehrte und in der peripatetischen Litteratur bewanderte Aristotelesforscher, wie wir sehen werden, nicht fehlen. Ein voll gerüttelt und geschüttelt Mafs wird über den armen „Weisen von Stagira“ (Ebd.) ausgeschüttet, so dafs der Weise schliefslich mehr im Lichte eines grofsen Thoren erscheinen dürfte. Alle diese Widersprüche aber fliefsen aus einer einzigen Quelle, der angeblich evident nachgewiesenen Lehre des griechischen Philosophen, dafs Gott von der Welt absolut nichts wisse, dafs er ausschliefslich Selbsterkenntnis sei.

Zwar wird uns versichert, dafs die „einzelnen einschlägigen Stellen nach Wortlaut und Gedanken genau untersucht und festgestellt, die Konsequenzen vorsichtig (?) gezogen und die zerstreut gewonnenen Resultate in ein Gesamtbild gebracht werden sollen“ (a. a. O.). Und welch ein Gesamtbild! Das Bild eines Gottes, der einerseits nichts als sich selbst erkennt, anderseits aber doch auf die Welt wirken, sich wie ein Feldherr zum Heere verhalten, bewegend bis herab zu den sublunarischen Prozessen eingreifen, um die Erhaltung der Gattungen und Arten besorgt sein soll u. s. w. u. s. w.

Wie kommt ein solches Resultat zu stande? Durch eine Hyperkritik, die einerseits am Wortlaute klebt, anderseits aber durch eine künstliche Scheidung die „populären“ Aussprüche zu den wissenschaftlichen in Gegensatz bringt und infolge eines Zirkelbeweises jene Stellen und Schriften als unecht verwirft, die den vorgefafsten Resultaten in der bestimmtesten Weise widersprechen.

Da es nicht unsere Aufgabe sein kann, dem Vf. in alle

labyrinthische Gänge seines kritischen Räsonnements zu folgen und die grofse Zahl von Texten auf Echtheit und Interpretation zu prüfen, so werden wir ohne Verzug auf die entscheidende Stelle eingehen, in welcher Aristoteles nach der Meinung des Vf. unzweifelhaft und ohne Widerrede die Lehre vortragen soll, dafs Gott in der Weise sich selbst erkenne, die jedes Wissen um anderes, um die Welt und den Menschen ausschliefst. Da hier die Quelle der angeblichen Widersprüche liegt, und aus diesem Grunde alles von der Frage abhängt, ob eine von der des Vf. abweichende Erklärung zulässig ist: so wird sich um diesen Punkt unsere ganze Aufmerksamkeit konzentrieren müssen. Denn ist eine solche, dem griechischen Philosophen günstige Erklärung auch nur als zulässig erwiesen, so wird eine besonnene Kritik sie zugleich als die einzig mögliche anerkennen; denn es kann nicht gestattet sein, einem Philosophen von der logischen Schärfe eines Aristoteles Absurditäten und Widersprüche aufzubürden, solange eine dieselben hebende Erklärung zulässig ist. Eine Absurdität aber ist die von Zeller und anderen dem Aristoteles zugeschriebene Annahme eines Gottes, der obgleich absolutes Wissen — *νόησις νοήσεως* — und absolute Glückseligkeit, ohne Kenntnis von der Welt, ja ohne Willen — also ein intellektueller Torso — bestehen soll.

Indem wir also über die von den Beweisen für Gottes Dasein und die göttlichen Eigenschaften handelnden Abschnitte und somit auch über verschiedene unhaltbare Behauptungen von dem angeblich „in gewissem“ Sinne ontologischen Charakter des von Simplicius angeführten Beweises aus den Stufen (S. 9; worüber man Rolfes nachsehen möge) und der vermeintlich durch die Sphärengeister gefährdeten Einheit Gottes hinweggehen, wenden wir uns der Untersuchung über die „Thatsächlichkeit und das Objekt des göttlichen Denkens“ zu.

Das einfachste und zweckmäfsigste Verfahren dürfte dies sein, den aristotelischen Text frei von allen kritischen Kommentaren dem Leser vorzuführen und daran die Frage zu knüpfen, ob darin unzweifelhaft jene Theorie enthalten sei, die gewisse Kritiker bewegt, der aristotelischen Gotteslehre die schroffsten Widersprüche vorzuwerfen, sie als den schwächsten Teil seiner Philosophie zu kennzeichnen, zu behaupten, dafs bei Aristoteles die Principien das Schwächste seien (S. 225), und was dergleichen mehr ist.

„Das beharrliche Leben dieses Princips (so lautet der inkriminierte Text Metaph. XII. 7. 9. in der Übersetzung von Rieckher) ist von der Art wie das beste Leben, das uns auf

Augenblicke zu teil wird. Denn jenes befindet sich immerwährend in jenem Zustande; uns dagegen ist dies nicht möglich. Es ist nämlich die Aktualität desselben Lust (*ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου*), und darum sind uns das Wachen, das Wahrnehmen, das Denken das Lusterweckendste; und wenn Hoffnungen und Erinnerungen eine Quelle der Lust für uns sind, so sind sie es aus diesem Grunde. Das Denken an und für sich aber (*ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν*) hat zum Gegenstande das an und für sich Beste, und das absolute Denken (*ἡ μάλιστα*) hat das absolut Beste zu seinem Gegenstande. Mithin denkt die Denkkraft (*νοῦς*) sich selbst durch eine Art von Teilnahme an dem, was Gegenstand des Denkens ist (*κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ*); denn das Denken wird sich gegenständlich durch Erfassen und Denken des Gedachten, so dafs Denken und Gedachtes identisch werden. Dasjenige nämlich, was das Gedachte, d. h. die Substanz, in sich aufzunehmen fähig ist, das ist die Denkkraft, und aktuell ist sie, indem sie das Gedachte hat. Diese Aktualität ist daher mehr noch als jene Empfänglichkeit das Göttliche, was die Denkkraft zu besitzen scheint, und das Denken das Lusterweckendste und Beste. Wenn nun die Gottheit immer das ist, was wir nur auf Augenblicke sind, so ist das wunderbar; wenn sie es aber noch in höherem Grade ist, so ist es noch wunderbarer. Und dies ist wirklich der Fall. Aber auch ein Leben kommt ihr zu; denn die Aktualität der Denkkraft ist Leben, und die Gottheit ist Aktualität; daher ist seine an und für sich seiende Aktualität ewiges und vollkommenes Leben. Wir erklären also die Gottheit für ein ewiges, vollkommenes Wesen und schreiben ihr damit Leben und kontinuierliches ewiges Dasein zu: das ist sie ja."

Halten wir hier einen Augenblick inne und suchen wir, in den tiefen Gedankengang des Stagiriten, in seinen Begriff des Lebens der Gottheit (den angeblich schwächsten Punkt seiner Metaphysik) einzudringen. Die offenkundige Absicht des Philosophen ist, die Vollkommenheit des göttlichen Lebens zu erweisen. Diese besteht in der absoluten Aktualität desselben. In Gott steht nicht ein Erkenntnis*vermögen* einem Erkenntnisobjekt gegenüber, durch dessen geistige, ideale Aufnahme es aktuiert, vervollkommnet zu werden brauchte, sondern als lautere Aktualität ist Gott seinem Wesen nach vollkommene Intellegibilität sowohl als auch absolute Erkenntnis, Identität des zu Erkennenden und des Erkennenden. Er ist dies aber offenbar nur als die Wirklichkeit, die Aktualität des Seins, d. h. als das vollkommenste, schrankenlose absolute Sein, als *τό* esse subsistens, wie später der heil.

Thomas, der dem Griechen kongenialste Philosoph, sich ausdrückte. In diesem Sinne ist Gott sein eigenes Erkennen (νόησις νοήσεως), erkennt Gott sich selbst und nur sich selbst; keineswegs aber in dem beschränkenden Sinne eines „Sich“ oder eines „Selbst“, das irgend ein Sein, das er nicht in virtueller und eminenter, weil absolut aktualer Weise wäre, von sich ausschliefsen würde. Was aber in Gott, dem absoluten Sein und absolut Seienden, weil schlechthin aktualen Sein ist, das ist in ihm zugleich in idealer Weise, das heifst, als ein Erkanntes, und in diesem Erkennen ist Gott Leben und als vollkommenstes Leben selig und Seligkeit. Und nun frage ich: aus dieser unendlichen Erkenntnis soll irgend etwas Erkennbares ausgeschlossen sein, soll insbesondere dasjenige ausgeschlossen sein, was, wie man zugesteht, Gegenstand göttlicher Einwirkung und zwar nicht blofs einer solchen ist, die erfahren, sondern auch die (von der Gottheit selbst) ausgeübt wird? Was die bekannte Formel der Vedantaphilosophie, allerdings im Sinne eines dem griechischen Philosophen fremden akosmistischen Monismus, „das Sat-tschid-ananda, d. h. Sein-Denken-Beseligung in absoluter Einheit“ ausdrückt, das finden wir in dem obigen Texte im Sinne einer theistischen Transcendenz des absolut aktualen Seins, Denkens und Wollens ausgesprochen. Auch des Wollens — trotz Zeller und Elser; denn die ἡδονή, die rein geistige Lust ist Funktion eines höheren Begehrungsvermögens, von dem zwar die Bewegung, das Begehren nach einem für dasselbe erst zu erreichenden Gute, keineswegs aber das Ruhen in dem Vollbesitz des höchsten Gutes, dem intellektuellen Besitze seiner selbst, ausgeschlossen ist; denn Ruhe und Bewegung sind Sache einer und derselben Kraft, somit Lust und Verlangen Sache des höheren geistigen Begehrungsvermögens oder des Willens, der jedoch in Gott nicht als ein in den Akt übergehendes Vermögen, sondern als vollendete Wirklichkeit, als aktuales, mit Gottes Sein und Wesen identisches Wollen ist.

Nachdem der Philosoph die Ansicht zurückgewiesen, dafs am Anfang der Dinge das potenzielle, nicht das aktuale Sein stehe, ferner gezeigt hat, dafs diesem ersten Sein unendliche Bewegungskraft zukomme (woraus, gelegentlich sei es bemerkt, folgt, dafs, da diese Kraft eine geistige ist, sie nur als unendliche Willensmacht gedacht werden kann), nachdem er endlich über Einheit und Vielheit der bewegenden Principien sich ausgesprochen, wendet er sich im neunten Kapitel zum göttlichen Erkennen zurück und fährt fort: „Über das, was wir oben hinsichtlich des (göttlichen) Denkens bemerkt, sind noch gewisse

Bedenken möglich: dieses mufs nämlich als das Göttlichste erscheinen; allein welche Beschaffenheit es haben müsse, um das Göttlichste sein zu können, das macht die Schwierigkeit aus. Einerseits nämlich, wenn dieses Denken nichts denkt, was wäre dann Aufserordentliches daran? Wäre es nicht vielmehr mit dem Zustande eines Schlafenden zu vergleichen? Anderseits, wenn es denkt, sein Denken aber von etwas anderem abhängt (in diesem Falle wäre ja seine Substanz nicht die Aktualität des Denkens, sondern die blofse Potenzialität desselben), so wäre es nicht die vollkommenste Substanz; denn auf dem Denken beruht seine ganze Preiswürdigkeit. Drittens aber, mag seine Substanz Denkkraft oder Denken sein, was denkt es? Entweder sich selbst oder etwas anderes, und im letzteren Falle entweder immer dasselbe oder Verschiedenes. Ist es nun gleichgültig oder nicht, ob man das Schöne oder das nächste beste denke? Ist es nicht sogar ungereimt, über gewisse Dinge nachzudenken? (*τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων*). Zur Beantwortung dieser Fragen nun ist es einleuchtend, dafs das göttliche Denken nur das Göttlichste und Preiswürdigste denken und darin sich nicht ändern kann: die Änderung wäre ja nur eine Verschlechterung, und damit hätten wir bereits eine gewisse Verschlechterung in der Gottheit. Wenn sie nun fürs erste nicht aktuelles Denken ist, sondern blofs potenzielles, so mufs folgerichtig die Kontinuität des Denkens ihr beschwerlich sein. Und zweitens mufs es anderes geben, das noch preiswürdiger ist als das Denken, nämlich das Gedachte. Denn Denken und Denkakt existiert auch da, wo ihr Gegenstand der schlechteste ist. Wenn also dies etwas Meidenswertes ist (wie es bei gewissen Dingen besser ist, sie nicht zu sehen als sie zu sehen), so kann der Denkakt nicht das Vollkommenste sein. Mithin mufs die Gottheit sich selbst denken, wenn sie das Vollkommenste ist, und somit ist ihr Denken ein Denken des Denkens. Nun erscheint aber als Gegenstand der Wissenschaft, der Wahrnehmung, des Nachdenkens immer etwas anderes, und nur beiläufig diese selbst als ihr eigener Gegenstand. Wenn ferner das Denken und das Gedachtworden zwei verschiedene Dinge sind, so fragt sich, in welcher Beziehung der Gottheit die Vollkommenheit zukomme? Denn die Begriffe Denken und ein-Gedachtes-Sein sind nicht identisch. Ist aber nicht auf gewissen Gebieten die Wissenschaft ihr eigener Gegenstand? Einerseits ist auf dem Gebiete der Künste, wenn wir von der Materie absehen, die Substanz und der Begriff der Gegenstand selbst, und anderseits gilt das Gleiche auf dem Gebiete der theoretischen Wissenschaften von

dem Begriffe und dem Denkakte. Da also Gedachtes und Denken nicht verschieden sind in dem, was keine Materie hat, so wird das Gedachte mit dem göttlichen Denken und sein Denkakt mit dem Gedachten identisch sein. Sollte aber nicht vielmehr alles, was keine Materie hat, unteilbar sein? Denn wie das menschliche Denken, das doch mit dem Zusammengesetzten zu thun hat, auf Augenblicke sich verhält — indem es nämlich das höchste Gut, obgleich dieses verschieden von ihm selbst ist, als Ganzes erfafst, nicht aber einen Teil desselben nach dem andern —, so verhält sich das sich selbst gegenständliche göttliche Denken immerwährend."

Wer diesen Text mit vorurteilsfreiem Blicke überschaut und erwägt, wird nicht umhin können, als Ziel, das der Philosoph im Auge hat, die Bestimmung des göttlichen Denkobjekts in Übereinstimmung mit der absoluten Aktualität desselben zu erkennen. Was ausgeschlossen wird, ist nicht die Erkenntnis von „anderem", sondern eine solche Erkenntnis desselben, die mit der Stetigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens unvereinbar ist. Wenn daher der Philosoph sagt, bei gewissen Dingen sei es besser, sie nicht zu sehen, als sie zu sehen, so schwebt ihm das endliche Denken vor, das durch das Denken des einen Objekts von dem Denken eines andern abgehalten wird. Aus diesem Grunde kann das direkte, unmittelbare, proportionierte Objekt des göttlichen Denkens kein anderes sein, als das Wesen Gottes selbst, als das absolut vollkommene Sein, als die Aktualität alles Intellegiblen in vollkommener Einfachheit und unendlicher Fülle, infolgedessen dieses unendlich vollkommene Denken sich nicht, um das eine oder andere zu erkennen, von diesem zu jenem hinzuwenden braucht, da es in seiner eigenen Fülle alles Erkennbare in einem unendlichen Akte erkennt. Vor allem steht daher das göttliche Denken über dem menschlichen. Denn dieses erkennt sich selbst, da es direkt von ihm verschiedenen Objekten zugewendet ist, nur durch Abbeugung, durch „beifolgende" Reflexion, während Gott, weil sich selbst zum unmittelbaren Denkobjekt habend und in sich als dem universalen Sein — esse universale (nicht, man beachte dies wohl, esse commune) — alles Denkbare erkennend, nicht erst von einem allgemeinen, objektiven Sein sich denkend zu sich, zu seinem eigenen Denken zurückzuwenden braucht.

Statt also, wie gesagt, aus dem Denken Gottes irgend ein Denkbares auszuschliefsen, schliefst die Darstellung des Philosophen vielmehr alles andere ein, weshalb der in der Disjunktion: nichts — anderes — sich selbst offenbar logisch mögliche, also

auch, wenn er ausgeschlossen werden sollte, in Betracht zu ziehende Fall: „sich selbst und in sich alles Denkbare“ als von selbst sich verstehend ausgelassen ist.

Versteht man den Philosophen in diesem Sinne — und die Möglichkeit unserer Erklärung scheint uns unleugbar —, so lösen sich die angeblichen Widersprüche in Harmonie auf. Was Aristoteles lehrt, ist ein Denken, das jede Potenzialität, jeden Wechsel der Gedanken, jede Veränderung ausschliefst. Dies ist nun aber nach der vollkommen zutreffenden Ausführung des Philosophen nur dann möglich, wenn Gott sich selbst zum stetigen Objekte hat, denn in diesem Objekt ist alle Erkenntnis, alles Denken eingeschlossen. Darauf, dafs Aristoteles nur das diskursive Denken mit seinen Unvollkommenheiten ausschliefsen will, deutet auch der Ausdruck *διανοεῖσθαι*, sowie die Bemerkung über die Erkenntnis des Zusammengesetzten, die nur deshalb und nur insofern von Gott ausgeschlossen ist, als sie von Teil zu Teil fortschreitet, d. h. Potenzialität und Wechsel in sich schliefst.

Ist nun aber unsere Erklärung möglich, so ist sie auch die einzig mögliche, die einzig zulässige; denn es ist ein oberster Grundsatz der Hermeneutik, Widersprüche in einem Autor nur dann anzunehmen, wenn jede andere mögliche Erklärung ausgeschlossen ist.

Zur Bekräftigung der gegebenen Erklärung verweisen wir auf die platonisch-aristotelische Lehre, dafs das Höchstwahre und Höchstseiende, d. h. das aus sich, wesenhaft Wahre und Seiende Ursache des in gewissen Graden Wahren und Seienden ist: eine Theorie, die im Sinne des Aristoteles, der die subsistierenden Ideen Platons verwirft, nur auf die Gottheit, die bewegende, d. h. aus der Potenz in den Akt überführende, also auch, wie wir sehen werden, implicite schöpferische Ursache alles Bestehenden zu beziehen ist.

Nach dem Gesagten ist es kaum notwendig, auf die von Elser gegen die thomistische Auslegung vorgebrachten Bedenken weiter einzugehen. Bei Aristoteles, meint derselbe, sei gerade das Gegenteil (von dem, was Thomas ihn sagen läfst) gesagt: einiges dürfe Gott nicht sehen, das sei für Gott zu fliehen. Die Stelle, auf die sich Elser bezieht, läfst sich indessen vom menschlichen Erkennen, ja, mufs, wie wir sahen, von diesem verstanden werden. Ferner ist es keine „Ausflucht“, wenn Thomas nur ein solches Erkennen des Bösen Gottes unwürdig erklärt, das vom Guten abzieht; denn nach Aristoteles ist die Erkenntnis der Gegensätze eine und dieselbe; Gutes und Böses sind daher

zwar für das praktische, nicht aber für das theoretische Erkennen unvereinbare Gegensätze; der Gegensatz des Gedachten zieht nicht den Gegensatz des Denkens darüber nach sich. Auf die Frage des Vfs., wie Aristoteles einerseits vom menschlichen Erkennen ein indirektes Sichabgeben mit sich selbst konstatieren könne, anderseits aber von einem solchen indirekten Erkennen von anderem in Gott nichts verlauten lasse, da er doch wenigstens, falls er ein solches angenommen hätte, die vermittelte Art und Weise dieses göttlichen Erkennens hätte angeben müssen; ist in unserer Darstellung bereits die Antwort teilweise enthalten. Was aber das angebliche „Müssen" betrifft, so ist es nicht Sache des Kritikers, dem Philosophen Vorschriften zu erteilen, insbesondere in einem Falle, in welchem die Antwort so nahe liegt und einfach lauten würde, Gott erkenne anderes in sich als dem esse universale und der causa universalis, als *ἀρχὴ καὶ πρῶτον τῶν ὄντων*.

Gegen das von uns gewonnene Resultat werden auch die vom Vf. gerühmten „schönen études" des Jules Simon, der sich energisch gegen die Ausdehnung des Alleinwissens Gottes unter dem Vorwand, dafs Gott Princip, alles andere sein Abbild sei, erkläre, es sei das Lehre des Platon und Malebranche, nicht des Aristoteles (S. 41, Anm. 2): auch diese „schönen Studien" werden gegen unser Resultat nicht aufkommen. Denn es ist durch nichts bewiesen, dafs Aristoteles in diesem Punkte die Lehre Platons und, setzen wir hinzu, des allgemeinen Volksglaubens an die Allwissenheit der Götter verliefs. Von Malebranche dagegen unterscheidet sich der Stagirite, jedoch zu seinem Vorteil; denn diesem ist die Gottheit nicht unmittelbar das Licht der Vernunft oder das in allen Denkenden unmittelbar denkende Princip, wie dem französichen Metaphysiker. Was Aristoteles aber von beiden unterscheidet, ist nicht etwa eine Leugnung des idealen Elementes, das er vielmehr im Begriff der Form, des *τὶ ἦν εἶναι*, des *εἶδος* so entschieden festhält, sondern die Hypostasierung der allgemeinen Begriffe, die für sich bestehende Idee — sei es aufser Gott (Platon) oder in Gott —, an deren Stelle er die geistige, durch Verstand und Willen wirkende, bewegende Ursache setzte, die der höchste und letzte Grund aller Formbestimmtheit, alles Idealen in den Dingen bildet. Denn die Wirksamkeit Gottes ist nicht blofs eine schiebende oder stofsende, sondern eine bis ins innerste Wesen der Dinge eindringende und die in ihnen waltende, in ihrem Wesen selbst begründete Ordnung hervorbringende. Dies ist das wahre Verhältnis des Stagiriten zu seinem Lehrer und Vorgänger, wie es sich ergibt,

wenn man das Ganze seiner Lehren ins Auge fafst und nicht eigensinnig an isolierten Bestimmungen oder am vermeintlich klaren Buchstaben klebt:[1] ein Vorwurf, den wir dem Vf. nicht ersparen können. Nicht zu seinem Vorteil unterscheidet sich sein Verfahren wesentlich von dem der klassischen Scholastik. Wo diese mehr oder minder abgebrochene Radien sieht, die jedoch deutlich auf einen gemeinsamen Mittelpunkt — die unausgesprochen gebliebene Idee der Schöpfung — konvergieren, sieht Elser nur Divergenz, Widerspruch — trotz der zahlreichen, dem Vf. allerdings widerwillig abgerungenen Konzessionen.

Ist in Gott universales Wissen, ferner Lust und Beseligung, also vollkommenstes Wollen, so folgt daraus, dafs das göttliche Thun auch in seinem Verhältnis nach aufsen in einem Erkennen und Wollen besteht, mit anderen Worten, dafs Gott erkennend und wollend bewegt. Daher kann von einer Exklusivität im Sinne des Vfs. „für alles andere Thun Gottes“ keine Rede sein (S. 55). Entgegenstehende Äufserungen in den aristotelischen Schriften, die ein göttliches Wirken nach aufsen auszuschliefsen scheinen, sind aus dem Bestreben des Philosophen zu erklären, anthropomorphistische Vorstellungen von der absolut vollkommenen göttlichen Wirkungsweise fernzuhalten. Wie leicht es der Vf. mit den seiner Auffassung widersprechenden Instanzen nimmt, zeigt die Behandlung der gegen Empedokles gerichteten Bemerkung des Aristoteles, Gott wäre *ἀφρονέστατος,* wenn er den in allem gemischten Streit nicht erkennen würde. Da er sich dem Gewicht dieser Stelle nicht zu entziehen vermag, beruft er sich auf das angeblich sichere Resultat (bezüglich des göttlichen Thuns), „selbst auf die Gefahr hin, dafs hiermit in Aristoteles ein Widerspruch angenommen werden mufs“ (S. 65).

Um uns kurz zu fassen, konstatieren wir nur folgende Zugeständnisse: 982 b 28 scheint Aristoteles von dem Wissen Gottes um Aufsergöttliches zu reden (S. 66), auch teilt Aristoteles den Volksgöttern die Allwissenheit und die Nemesis zu (S. 67, Anm. 6); die von Aristoteles in Gott angenommene *ἡδονή* sei keine sinnliche (S. 71, also bleibt eine geistige, eine Lust des Willens, noch als möglich!?), wenigstens eine Stelle (freilich „wegen ihrer populären Ausdrucksweise fast unbrauchbar“ — warum doch?) spreche von der Liebe Gottes oder der Götter zu einem Menschen (S. 75). Ferner: wenigstens „gelegentliche“ Stellen finden sich, die auf einen göttlichen Willen zu deuten scheinen (S. 77,

[1] So die bezeichnende Stelle S. 60, die mit den Worten beginnt: „Die eine Thatsache“ u. s. w.

Anm. 1). Die Äufserung, Gott kenne keinen Neid, scheine auf eine moralische Beschaffenheit Gottes hinzuweisen (S. 81); 1139 b 5 scheine Gott Allmacht zugeschrieben zu werden, obgleich „auch hier die Kritik ihre Rechte fordere" (S. 83. Aber auch unendliche Kraft schreibt Aristoteles Gott zu!). Gleichwohl soll die Konsequenz des ganzen Systems auf den Nichtbesitz eines Willens in Gott hindrängen (S. 84). Kann die Voreingenommenheit und Hyperkritik noch Schlimmeres leisten?

Für den tiefen Gedanken, Gott berühre, ohne selbst berührt zu werden, zeigt der Vf. wenig Verständnis (S. 90); dagegen ist anzuerkennen, dafs derselbe wenigstens in der Frage, ob Gott nur als c. finalis oder auch als wahre c. efficiens auf die Welt wirke, sich von dem Einflufs Zellers frei macht und einräumt, Aristoteles bezeichne seinen Gott nicht blofs an einer Stelle sichtlich als terminus a quo, ohne dafs auch nur des Zweckprincips Erwähnung geschehe (S. 101). — Himmel und Natur hängen nach 1072 b 13 von der ersten Ursache ab, womit „jedenfalls die Wirkungen der ersten Bewegungen, die in qualitative und in quantitative übergehen, mit in Betracht gezogen und hier direkt auf Gott zurückgeführt werden" (S. 111). Gewifs! — wollen wir hinzusetzen — denn Gott ist bewegende Ursache nicht blofs im lokalen Sinne, sondern in dem umfassenderen Sinne der B e w e g u n g, d. h. also der Überführung von der Potenz in den Akt. Daher läfst sich kein triftiger Einwand gegen die Behauptung erheben, dafs der Schöpfungsbegriff, wenn auch unausgesprochen, doch in der Konsequenz des aristotelischen Systems liegt trotz des Widerspruchs des Verfassers (S. 153 ff.); denn da alles aufsergöttliche Sein aus Potenz und Akt gemischt ist, potenzielles Sein aber nicht aus eigener Kraft in Aktualität, d. h. in Dasein und Wirksamkeit sich übersetzen kann (ein Grundprincip der aristotelischen Metaphysik), so bedeutet die göttliche Bewegungsthätigkeit im universalsten Sinne genommen in der That eine Schöpfungsthätigkeit. Allerdings haben wir es in diesem Falle nicht mehr mit Bewegung im eigentlichen Sinne zu thun; denn die Art, wie das schlechthin Seiende aufser ihm mögliches Sein (possibilitate objectiva) verwirklicht, setzt weder in Gott (der ja actus purus ist), noch aufser Gott eine potentia subjectiva, ein Substrat voraus. Der Stoff der wandelbaren Dinge kann nur in Verbindung mit der Form bestehen, diese aber ist zweifellos Gottes Werk, folglich sind beide zugleich von Gott gesetzt, und ist Gottes formende, ordnende, zweckmäfsig gestaltete Thätigkeit konsequenterweise notwendig als eine schöpferisch setzende zu denken.

Noch entschiedener erhebt sich der Schöpfungsgedanke im aristotelischen Gedankenkreise, wenn wir den Geist — zunächst allerdings nur den Menschengeist — ins Auge fassen. Daſs Aristoteles eine Präexistenz desselben entschieden gelehrt habe, wagt auch der Vf. nicht zu behaupten (S. 194), meint aber ungeachtet der so bestimmt lautenden Stelle 1070 a 21 (an der nach des Vfs. Geständnis Zellers Erklärungsversuch kläglich gescheitert ist), er müsse sich doch mit einem: non liquet begnügen (!) S. 200.

Über das vom Vf. gefällte oberflächliche Urteil bezüglich der Kontroverse, ob der νοῦς παθητικός mit dem νοῦς δυνάμει identisch oder von ihm verschieden sei (S. 176), dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen hinweggehen. Dieselbe ist denn doch von „einigem Werte"; denn fallen beide zusammen, wie unter den Neueren z. B. Bullinger annimmt, so erscheint der νοῦς ποιητικός in einem wesentlich verschiedenen Lichte, wovon die Folge ist daſs die aristotelische Erkenntnistheorie in ihr gerades Gegenteil verkehrt wird. Ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand halten wir nach dem früher Gesagten für überflüssig.

Wir nehmen von der Schrift Elsers, der wir gerne groſse Belesenheit und Gelehrsamkeit nachrühmen, die uns aber gerade von dem Gegenteile dessen überzeugt haben würde, was er zu beweisen unternimmt, falls es dessen überhaupt noch bedurfte, mit einer allgemeinen, wenn man will, geschichtsphilosophischen Bemerkung Abschied. Wenn der Vf., welcher der platonisierenden Tübinger Schule angehört, recht hätte, und Aristoteles in der That gerade in der Gotteslehre sich in so evidente Widersprüche verwickelt hätte und in so ungeheure Irrtümer verfallen wäre, wie es offenbar die Annahmen eines unwissenden Gottes und einer sich selbst — magnetisch von Gott angezogen — aktualisierenden Welt wären: in welchem Lichte müſste uns alsdann die göttliche Vorsehung, die sich des Lichtes der Vernunft wie eines paedagogus in Christum bei den Heiden bediente, erscheinen? Denn in diesem Falle würde der Höhepunkt der wissenschaftlichen Entwicklung, der, wie man fast allgemein anerkennt, durch den Namen des Stagiriten bezeichnet wird, zugleich auch den tiefsten Verfall bedeuten; denn der aristotelische Gott würde sich alsdann nicht wesentlich von den Göttern des Materialisten Epikur unterscheiden, die, um die Welt unbekümmert, in seligen Gefilden wohnen. Und welche Bewandtnis würde es mit der „geschichtsphilosophischen" Lehre des Apostels haben, derzufolge die Fürsten dieser Welt Gott erkannten, denn aus seinen Werken sei er ihnen offenbar geworden, aber nicht

als Gott gebührend ehrten, wenn einer der Weisesten der Weisen dieser Welt sogar noch tief unter dem allgemeinen Volksglauben zurückgeblieben wäre?

Gewifs hat auch Aristoteles nicht die Höhe der Gotteserkenntnis erreicht, die an und für sich der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Es blieb ihm versagt, die Schöpfungsidee zu klarem Verständnis und zu bestimmtem Ausdruck zu bringen. Daher war die Offenbarung in Christus nicht allein zur Erneuerung und Wiederherstellung des ursprünglichen übernatürlichen Lebens notwendig, sondern auch dazu, um die Menschheit zur vollen Höhe natürlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis der Wahrheit und der Übung der Tugend zu erheben. Betrachten wir aber die vorchristliche Menschheit unter dem paulinischen Gesichtspunkt der Erziehung zu Christus, so war, wie den Juden das geschriebene, positive, so den Heiden das natürliche Gesetz gegeben. Insbesondere aber war das Volk der Griechen providentiell von Gott ausersehen, um der Menschheit zu zeigen, was der unerlösten Natur erreichbar ist, und Gott verlieh ihm inmitten der Finsternis des Götzendienstes soviel Licht, als nötig erschien, um das Bedürfnis und das Verlangen nach unmittelbarer göttlicher Erleuchtung zu erwecken: ein Bedürfnis und ein Verlangen, die gerade in der sokratischen Schule, der doch entschieden Aristoteles angehörte, einen lauten und rührenden Ausdruck gefunden.

FRA GIROLAMO SAVONAROLA.

Von Dr. E. COMMER.

Die Savonarolafrage ist seit vierhundert Jahren verhandelt worden, ohne eine definitive Lösung gefunden zu haben. Während Herr Professor Ludwig Pastor durch seine incidente Darstellung des berühmten Florentiner Dominikaners (im 3. Bande seiner Papstgeschichte) das Urteil über ihn zum Abschlufs gebracht zu haben glaubte, kam die Frage gerade durch den Widerspruch, den seine Darstellung hervorgerufen hatte, und durch das Herannahen des vierhundertjährigen Todestages (23. Mai 1898) von neuem in Flufs, und Pastor selbst sah sich genötigt, seine Auf-

fassung den Kritikern gegenüber in einer besonderen Schrift[1] zu verteidigen. Hauptsächlich wandte er sich gegen den inzwischen verstorbenen Professor Paolo Luotto.[2] Er berücksichtigte aber auch die Ausstellungen, welche ich schon vor dem Erscheinen von Luottos Werk in einem kleinen Aufsatze über Savonarola[3] gegen seine Ansichten erhoben hatte. Wenn ich mich auch nicht veranlafst sehe, für Luotto zu antworten, — was von anderer Seite geschehen wird — ,so darf ich Pastors Gegenschrift doch nicht ohne Protest vorübergehen lassen. Die neueste Savonarolaforschung bietet, wie mir scheint, mehr als genügendes Material, um Pastors Auffassung teils zu modifizieren, teils zu widerlegen. Ich will daher in Kürze auf die von Pastor gegen mich gerichteten Vorwürfe antworten und dann Savonarola als Ordensreformator, als Philosophen und Theologen und endlich als Staatsmann auf Grund seiner eigenen Schriften zu würdigen versuchen.

I.

Pastors kritische Bemerkungen.

Meinen Ausstellungen gegenüber sieht Herr Professor Pastor sich genötigt, hauptsächlich seine Quellenkritik und den Wert seines Urteils über Savonarola zu verteidigen. Ferner leugnet er, — was ich behauptet hatte, — dafs die Frage nach der Legitimität Alexanders VI. und nach der Rechtsgültigkeit der von ihm verhängten Exkommunikation für die Beurteilung der Haltung, die Savonarola ihm gegenüber eingenommen hat, eine sehr wichtige, ja sogar die Kernfrage sei. Endlich meint er, die Verehrung, welche Savonarola nach dem Tode zu teil wurde, sei erstens nicht allgemein gewesen, namentlich habe der Dominikanerorden selbst ein Jahrhundert lang das Andenken Savonarolas verfolgt. Zweitens behauptet Pastor, ich lege zuviel Gewicht auf die Aussprüche von Päpsten und Heiligen zu Gunsten Savonarolas: nach Pastor sind alle diese Zeugnisse nicht im stande, die Heiligkeit des Lebens Savonarolas irgendwie zu erhärten.

Pastors Verteidigung hat, wie ich schon jetzt erklären mufs, meine früher geäufserten Bedenken über seine Verurteilung Savonarolas nur noch verstärkt; und die neuen Thatsachen,

[1] Zur Beurteilung Savonarolas. Kritische Streifzüge. Freiburg i. Br. 1898. 8°. 79 S.

[2] Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor. Firenze 1897. 4°. 620 S.

[3] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. XI, 85 ff.

welche nach dem Erscheinen von Pastors Papstgeschichte in dieser Frage zu Tage gefördert sind, geben mit ihren Beleuchtungen meiner Ansicht, wie ich glaube, recht.

Neben den Ausführungen Pastors, welche der eigenen Verteidigung gelten, finden sich aber auch Stellen, in welchen der Verfasser die Waffe, die ich gegen ihn gebraucht hatte, gegen mich wendet, — allerdings in einer Form, wie ich sie gegen ihn nicht gebraucht habe, und auf eine solche Kampfesweise reagiere ich sonst nie. Da ich aber jetzt im Begriff bin, denselben groben Fehler wieder zu begehen, den mir Pastor vorgehalten hat, nämlich „als Nichtfachmann über historische Fragen zu urteilen“, so will ich auf diesen Vorwurf zu meiner Verteidigung etwas sagen. Zunächst möchte ich wissen, ob ich wirklich unfähig bin, historische Fragen zu beurteilen? Herr Prof. Pastor wird hoffentlich zugeben, dafs das Wesen der historischen Methode darin besteht, die logischen Grundgesetze der Kritik auf historische Fragen anzuwenden. Die Kenntnis dieser logischen Gesetze wird er mir doch wohl nicht absprechen wollen. Oder steht er etwa auf dem extremen Standpunkte, dafs er nur denjenigen erlaubt, Fragen aus dem Gebiete einer Wissenschaft zu beurteilen, welche in der betreffenden Wissenschaft sich litterarisch bethätigt haben? Historische Fragen darf also nur der Fachhistoriker beurteilen? Dann würden sich freilich für Herrn Prof. Pastor recht unliebsame Konsequenzen ergeben. Er müfste dann selber zuerst von einer Beurteilung Savonarolas Abstand nehmen. Denn Savonarola ist eine Erscheinung, welche nicht blofs in der Profan- und Kirchengeschichte, sondern auch in der Philosophiegeschichte eine sehr hervorragende Stelle hat. Zur Beurteilung des Frate von San Marco mufs auch der Historiker sowohl in der Philosophie wie in der Theologie und im Kirchenrecht gründliche Kenntnisse besitzen, wenn er die Gefahr eines schweren Irrtums vermeiden und richtig urteilen will. Diese Vorkenntnisse mufs der Historiker, wenn er ein sicheres Urteil fällen will, als geistiges Eigentum sich erworben haben und darf die Vorbedingungen zu einem Urteil nicht blofs von der Autorität anderer Gelehrten auf Treu' und Glauben entlehnen. Übrigens darf ich zu meiner Verteidigung noch bemerken, dafs ich zu einer Zeit, in welcher Herr Prof. Pastor sich wohl noch nicht mit dem eigentlichen Studium der Geschichte beschäftigte, das Glück hatte, in Göttingen unter der persönlichen Anleitung von Georg Waitz Geschichte und geschichtliche Kritik zu studieren. Herr Prof. Pastor hat also an und für sich kein Recht, mir die Fähigkeit zur Beurteilung historischer Dinge abzusprechen: ich

glaube, daſs jeder nach dem gesunden Menschenverstande und erst recht jeder wissenschaftlich Gebildete in gewisser Weise über rein historische Thatfragen sich ein Urteil bilden kann. Nur eins darf man dem Fachmann eher als dem Nichtfachmann zumuten: die genauere Kenntnis und erst recht die richtigere Benutzung und Beurteilung der Quellen. Dies letztere ist es, was man vom Fachhistoriker geradezu erwartet. Das ist aber der Punkt, an welchem Herr Prof. Pastor mich mit Recht als Nichtfachmann verdächtigen zu können glaubt: ich meine den — mehr wie wunderlichen Vorwurf, daſs ich den Diarienschreiber Burchard aus dem 16. Jahrhundert mit dem erst kürzlich verstorbenen Baseler Professor Burckhardt verwechselt habe. Wäre dieser Vorwurf begründet, so hätte Herr Prof. Pastor freilich einen Beweis für meinen gänzlichen Mangel an Kritik erbracht. Darum habe ich mich zuerst von dieser Anklage zu reinigen.

§ 1. Pastors Quellen.

Pastors Darstellung Savonarolas beruht meines Erachtens nicht auf einer erschöpfenden Quellenuntersuchung. Daſs er die Persönlichkeit Savonarolas nicht aus dessen eigenen Schriften genügend studiert hat, konstatiert mit mir die Kritik anderer.[1] Das war im Rahmen der Pastorschen Papstgeschichte auch an und für sich kein notwendiges Postulat. Weil aber Savonarola uns die innersten Absichten seiner Handlungen in seinen Predigten enthüllt und in seinen sonstigen Schriften erklärt, sind diese Quellen für das Verständnis und für die Beurteilung seiner Handlungen unentbehrlich.

Aber auch die ältesten Berichterstatter und Biographen scheint uns Pastor nicht alle durchforscht zu haben. Er hat es sowohl unterlassen, sie aufzuzählen, als auch nicht ihren Wert überall genügend kritisch festgestellt. Daher waren Irrtümer in der Auffassung Savonarolas unvermeidlich. Zum Beweise dieser meiner Behauptung muſs ich auf Pastors Vorwürfe näher eingehen.

I. Ich hatte gesagt: „Pastor stützt sich auf das skandalöse Diarium Burchards und verwirft die Vita von Burlamacchi als eine Fälschung.“[2] Hierauf entgegnet Pastor: „Die Ausstellung bezüglich Burchards beruht auf einer schweren sachlichen Irrung. Weder in der Einleitung der Papstgeschichte, wo S. 132—155 über Savonarola gehandelt wird, noch in dem Abschnitte über

[1] Vgl. Jos. Schnitzer: Savonarola im Lichte der neuesten Litteratur. In Histor.-pol. Blätter 1898. Bd. 121. S. 549.

[2] Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XI. 89.

,Savonarola und Alexander VI.' (S. 377—412) ist das Tagebuch des Johann Burchard mit einer Silbe citiert."[1] — Soweit hat Pastor vollständig recht. — Er fährt fort: „Dagegen ist hier wiederholt das klassische Werk des Baseler Professors Jakob Burckhardt über die Kultur der Renaissance herangezogen. Sollte Commer hier vielleicht eine Verwechslung des zur Zeit Alexanders VI. lebenden Diarienschreibers Burchard mit dem kürzlich verstorbenen Historiker Burckhardt begegnet sein?"

Pastor traut mir also diese grobe Verwechslung zu und gibt mir — dem unwissenden Schüler — freundliche Belehrung.

1. Eine Verwechslung der Namen Burchard und Burckhardt wäre ja an und für sich möglich, zumal Burchard sich selbst bekanntlich Burckardus schrieb,[2] und der Name nach italienischer Weise auch so gesprochen wurde. Gregorovius schreibt den Namen Burchards sogar Burkhard[3] und Burkard.[4]

Bei der Namensähnlichkeit kann die Verwechslung sogar die Vornamen betreffen, wie das wunderlicherweise sogar zweimal im Text von Pastors Papstgeschichte III. 297 und 471 geschehen ist, wo beide Male Jakob Burchard statt Johann Burchard steht. Herr Prof. Pastor hat dieses unter den Berichtigungen (S. 874) selbst bestätigen müssen. Er kann daher gleichsam aus eigener Erfahrung auch anderen eine solche Verwechslung zutrauen.

Habe ich mich aber — denn darum handelt es sich hier — eines sachlichen Irrtums schuldig gemacht? Mein Vorwurf gegen Pastor lautete: „er stützt sich auf das skandalöse Diarium Burchards und verwirft die Vita Burlamacchis als eine Fälschung". Aus der Gegenüberstellung des Diarium und der Vita erhellt doch zur Genüge, daſs ich mit Burchard nicht den Kulturhistoriker Burckhardt meinen konnte. Daſs Pastor den letzteren citiert, wuſste ich: daraus habe ich ihm keinen Vorwurf gemacht. Daſs er das Diarium Burchards an den von ihm selbst bezeichneten Stellen nicht citiert, wuſste ich ebenfalls. Ich habe daher auch gar nicht behauptet, daſs er dieses letztere Werk citiert, sondern, daſs er sich in seinen Urteilen über Savonarola darauf stützt, d. h. im Grunde dieselben Urteile über Savonarola abgibt, wie jener alte Skandalhistoriker. Die „schwere sachliche Irrung" ist daher künstlich konstruiert.

[1] Pastor: Zur Beurteilung Savonarolas. S. 9 f.

[2] Vgl. Thuasne: Johannis Burchardi Diarium. Tome III. Paris 1885, p. II, note 3.

[3] Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. 8. Bd. Stuttgart 1896. S. 695.

[4] A. a. O. 7. Bd. S. 356. 601.

Aber noch mehr: auch die Möglichkeit einer Verwechslung ist ausgeschlossen. Ich tadelte Pastor, dafs er sich auf den Diarienschreiber Burchard stützt, weil derselbe eine Quelle der für Savonarola ungünstigen Beurteilung geworden ist. Wohl stützt sich Pastor auch auf den Baseler Professor Burckhardt: aber deswegen konnte ich ihn nicht tadeln, denn das Urteil Burckhardts fällt unvergleichlich günstiger für Savonarola aus und ist viel richtiger als dasjenige, welches Pastor uns darbietet. Das kommt daher, dafs Prof. Burckhardt eben nicht in allem dem Diarienschreiber Burchard gefolgt ist. Prof. Burckhardt nennt nämlich Savonarola nicht wie Pastor einen stolzen Mönch und leidenschaftlichen Dominikaner, sondern einen „heiligen Mönch";[1] Burckhardt lobt Savonarolas politische Weisheit,[2] während Pastor ihm Klugheit und Vorsicht abspricht, dagegen mafslose Leidenschaftlichkeit, rücksichtslose Übertreibung, politischen Fanatismus u. s. w. vorwirft.[3] Burckhardt anerkennt Savonarolas guten Einflufs, rühmt seine Schonung gegenüber den besiegten Gegnern und schildert die guten Wirkungen seiner Predigt,[4] während Pastor ihm einen förmlichen Vernichtungskrieg gegen seine Gegner andichtet und seine Predigten als Schmähpredigten bezeichnet.[5] An der Hauptstelle[6] rühmt Burckhardt Savonarolas Bescheidenheit und nennt seine Reform in San Marco selbst ein Wunder, während Pastor ihm jede Demut abspricht.[7] Burckhardt sagt: „Als Reorganisator des Staates hat er nur gearbeitet, weil sonst statt seiner feindselige Kräfte sich der Sache bemächtigt haben würden"; über die Verfassung vom J. 1495 urteilt er: „Sein wirkliches Ideal war eine Theokratie, bei welcher sich alles in seliger Demut vor dem Unsichtbaren beugt und alle Konflikte der Leidenschaft von vornherein abgeschnitten sind. Sein ganzer Sinn liegt in jener Inschrift des Signorenpalastes, deren Inhalt schon Ende 1495 sein Wahlspruch war . . .: Jesus Christus Rex populi florentini S. P. Q. decreto creatus."[8] So weit stimmt also Burckhardt mit Pastor nicht überein. Freilich hat Burckhardt auch Tadel für Savonarola: er habe die Wissenschaft im allgemeinen für schädlich gehalten;[9]

---

[1] Jakob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. 3. Aufl. Leipzig 1877. I, 80. [2] Ebd.

[3] Gesch. der Päpste III, 136. 148. 389. 141. 135. 143. 152. 378. 410. [4] J. Burckhardt a. a. O. I, 80; II, 239.

[5] Gesch. der Päpste III, 378. 384.

[6] J. Burckhardt II, 245—251.

[7] Gesch. der Päpste III, 412.

[8] J. Burckhardt II, 247. 248.

[9] Ebd. II, 248. 249. 251.

aber darin weicht Pastor ebenfalls von ihm ab, indem er Savonarola gerade gegen diesen Vorwurf verteidigt.[1]

Im ganzen urteilt demnach Prof. J. Burckhardt über Savonarola viel günstiger als Prof. Pastor. Man sieht aber, dafs auch er nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen ist, wie er es später in dem von Pastor citierten Briefe zu erkennen gibt.[2] Der tiefere Grund dafür liegt wohl darin, dafs Prof. Burckhardt, der seine Schilderung Savonarolas nur als eine Episode behandeln konnte, nicht das ganze Quellenmaterial zur Beurteilung heranzog, als auch ganz besonders in der Burckhardtschen Geschichtsauffassung, über welche Martin Spahn sich folgendermafsen äufsert: „Karl Neumann, Burckhardts Schüler und jetzt Professor zu Heidelberg, hat jüngst einen bedeutenden Aufsatz über seinen Lehrer in der ‚Deutschen Rundschau‘ (Märzheft 1898) veröffentlicht, in dem er zeigt, wie sehr die Geschichtsauffassung Burckhardts noch in der rationalistischen und den christlichen Geist der Renaissance verkennenden Anschauungsweise des 18. Jahrhunderts wurzelte, während Burckhardt persönlich in seinem Empfinden den jüngeren, dem Christentum freundlich fühlenden Historikern nahe stand.“[3]

Wenn also Herr Prof. Pastor mir die Verwechslung des Baseler Professors mit dem Diarienschreiber zumutet, so mufs er den Sinn meiner diesbezüglichen Kritik gar nicht verstanden haben. Denn ich betone nochmals: Prof. Burckhardt urteilt im allgemeinen viel günstiger über Savonarola als Herr Prof. Pastor.

Auch wenn Pastor das Diarium Burchards nicht citiert, konnte ich sagen, dafs er sich auf ihn stützt. Denn ich durfte von der Voraussetzung ausgehen, dafs er diese Quelle kennt, weil er sie ja bei anderen Gelegenheiten öfters citiert. In Burchards Diarium ist aber das Wesentlichste zusammengetragen von dem, was überhaupt gegen Savonarola vorgebracht werden konnte; und grade die hauptsächlichsten Beschuldigungen, welche sich bei Burchard finden, hat auch Pastor, wie wir sehen werden, wiederholt. Andererseits bekämpft Pastor die in der Vita Burlamacchis vertretene und der Burchardschen Darstellung grade entgegengesetzte, für Savonarola günstige Ansicht. So war daher mein Schlufs, dafs Pastor sich auf Burchard stütze, doch einigermafsen, oder ich möchte sogar sagen, sehr gerechtfertigt und begründet. Auffälligerweise verteidigt sich Pastor in seiner Ver-

[1] Gesch. der Päpste III, 141.
[2] Pastor: Zur Beurteilung u. s. w. S. 8.
[3] Historisch-polit. Blätter 1898. Bd. 121. Heft 10. S. 738 f.

teidigungsbroschüre auch nur gegen das „Citieren" des Burchard, also gegen einen Vorwurf, den ich ihm gar nicht gemacht habe; er sagt aber nichts darüber, ob er jenen Diarienschreiber bei der Darstellung Savonarolas benützt habe!

Freilich, er brauchte auch das Diarium von Burchard gar nicht direkt zu benützen; es gibt nämlich genug Schriftsteller, welche höchst wahrscheinlich ihr Urteil über Savonarola aus dieser Quelle direkt gezogen haben: Pastor hätte also auch diese indirekten Quellen allein benützen können. So publizierte schon 1649 Denys Godefroy einige Auszüge aus Burchards Diarium über Savonarola.[1] Rinaldi (Raynaldus) entlehnte zahlreiche Stellen aus derselben Quelle im XI. Bande der Annales ecclesiastici (1663). Leibniz gab Auszüge über Alexander VI. aus demselben Diarium (1696).[2] Eccard veranstaltete endlich eine Ausgabe des Diarium nach dem Wolfenbüttler Manuskript im 2. Buche seines Corpus historicum (1743). Die Publikation Genarellis (1854) reicht nur bis zum 2. Jahre Alexanders VI. Die erste vollständige Ausgabe verdanken wir erst Thuasne (1885).[3]

Gabriel Naudé[4] bemühte sich zwar, Savonarola vom Verdachte der Magie (!) freizusprechen, wiederholt aber andere Beschuldigungen, die sich auch bei Burchard vorfinden,[5] und stellt Savonarola als politischen Betrüger hin. Er sucht den Grund dafür, dafs Savonarola sich als Prophet ausgab, in dessen verborgenem Ehrgeiz, der ihn überhaupt dazu getrieben hätte, sich in die Politik einzulassen. Am besten läfst sich seine Stellung zur Savonarolafrage aus dem Gesamturteil erkennen: „Il a esté un tres-grand Politique, employé quelquefois dans les charges plus honorables, et doué d'une eloquence si prompte et persuasive, qu'il peut estre à bon droict comparé à ces anciens Orateurs qui dominojent sur les Estats populaires et Democratiques, ne plus ne moins que les vents font sur la mer, les entretenans à leur volonté dans le calme de la paix ou dans les bourrasques de la guerre, les faisans rouler tantost d'un costé et tantost de l'autre, les bouleversans de fonds en comble, et bref les manians à leur plaisir et à la cadence de leurs discours, comme Savonarole se

[1] Vgl. Thuasne, III. p. LXIII.

[2] Leibniz: Specimen Historiae Arcanae, sive anecdota de vita Alexandri VI. Papae seu excerpta ex Diario Johannis Burchardi Argentinensis . . . Hannovre 1696. (2. ed. Hanoverae 1697.)

[3] Vgl. Thuasne, III. p. LXVI s.

[4] Gabriel Naudé: Apologie pour les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de Magie. A la Haye 1653. p. 446—461.

[5] Vgl. Thuasne, Diarium II. 445.

peut vanter d'avoir faict l'espace de plus de dix ans à Florence, combien qu'il se servoit aussi de ses revelations et de sa pieté feinte et simulée pour entretenir si longtemps son credit et sa reputation, n'ignorant point par les exemples d'Arrius et de Mahomet que le respect de la religions a une extreme puissance sur nos esprits . . ."[1]

Auf Grund des Burchardschen Berichtes und der Briefe des Petrus Delphinus verfafste aber offenbar Rinaldi, der eben Burchard für durchaus glaubwürdig hält, seine feindliche Darstellung Savonarolas,[2] die dann auch für viele andere wegen der wörtlich abgedruckten Stellen mafsgebend wurde.

Auf Burchards Bericht gründet sich ferner das erste Urteil, welches Joh. Franz Buddeus über Savonarola fällte.[3] Meier sagt darüber treffend: „Härter und ungerechter wurde Savonarola indes niemals beurteilt, als von Joh. Franz Buddeus, der mit leichtfertiger Kritik die Zeugnisse des Comines und Guicciardini als parteiisch verdächtigte, dagegen den Berichten des päpstlichen Diarienschreibers Burchard und den gedruckten [falsifizierten] Prozefsakten, die durch beschuldigende Mutmafsungen noch erweitert wurden, als unverdächtigen Quellen folgte."[4]

Später änderte freilich Buddeus selbst sein Urteil über Savonarola und den Wert der Burchardquelle.[5] Allein sein Einflufs als Verbreiter der in dieser Quelle enthaltenen Beschuldigungen wirkte fort. Dieser Einflufs Burchards erstreckte sich dann auch auf Bayle und Weismann.[6]

2. Pastor scheint sich über die Bedeutung der Burchardquelle nicht ganz klar geworden zu sein. Einerseits betont er, dafs Burchards Diarium, entgegen den früheren Auffassungen, eine wichtige historische Quelle sei und hält sie für glaubwürdig,[7] fügt aber gleich hinzu, dafs sie mit Vorsicht zu benutzen sei. Er wird wohl zugeben müssen, dafs Burchard gerade für die

---

[1] Naudé, a. a. O. S. 457 f.

[2] Odoricus Raynaldus: Annales Ecclesiastici. Tom. XI. Romae 1663. A. 1493 n. 29; 1496 n. 41; 1497 n. 15—28; 1498 n. 10—19. Die Burchardstellen: a. 1497 n 19; 1498 n. 10. 15. 19.

[3] J. Fr. Buddeus: Exercitatio Historico-politica de artibus tyrannicis Hieronymi Savonarolae habita. Jenae 1690. Parerga historico-theologica (Hal. 1703). Jenae 1719, p. 279—320.

[4] Fr. Karl Meier: Girolamo Savonarola, aus grofsen Theils handschriftlichen Quellen dargestellt. Berlin 1836. S. 324.

[5] Vgl. J. Fr. Buddeus: Retractatio dissertationis de artibus Hieronymi Savonarolae (Parerga a. a. O. S. 323—398).

[6] Vgl. Meier a. a. O. S. 324.

[7] Vgl. Gesch. der Päpste III, 452. Anm. 1.

Geschichte Savonarolas mit allergröfster Vorsicht zu benutzen sei; das schliefse ich daraus, dafs Pastor ihn gerade an diesen Stellen eben nicht citiert.

Anderseits macht er sich Reumonts Urteil über den Wert Burchards zu eigen.[1] Reumont vergleicht nämlich Burchard mit Infessura: beide, meint Reumont, bieten allen, die sich an Skandalgeschichten vergnügen, reichen Stoff. Pastor findet Burchard zuweilen vortrefflich unterrichtet, ein anderes Mal wirft er ihm ungenaue Angaben vor.[2] Beides läfst sich wohl im allgemeinen miteinander vereinigen; aber dann wäre es am allernotwendigsten, zuerst auseinanderzusetzen, wo und warum Burchard „genau" oder „ungenau" ist, ehe man apodiktische Urteile aufzustellen wagt. Pastor schwankt jedoch selbst in der Beurteilung Burchards, wie eben schon gesagt wurde. Während er z. B. den für Alexander VI. am meisten gravierenden Bericht über jenes berüchtigte Tanzfest (in Burchards Diarium III. 167) als Thatsache annimmt und die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes gegen Pieper verteidigt, sagt er doch: „Übertrieben ist die Sache wohl sicher".[3]

Ganz allgemein mufs man sagen: für die Savonarolafrage ist Burchard, wenn er glaubwürdig ist, eine so wichtige Quelle, dafs sie weder übergangen werden, noch ungeprüft bleiben darf. Denn Burchard ist Zeitgenosse Savonarolas. Er lebt im Mittelpunkt der Ereignisse, sofern das Verhalten Alexanders und damit auch die Verurteilung Savonarolas in Frage kommt. Er erfährt, was in Rom für und wider Savonarola vorgebracht wird, wie die Stimmung des Papstes ist, welche Art von Beeinflussung sich auf diesen letzteren geltend macht. Burchard konnte also das nötige Wissen besitzen. Es frägt sich daher nur noch, ob er auch ehrlich war oder wenigstens ehrlich sein wollte. Der Historiker Savonarolas hat diese Frage zu prüfen und darf sich nicht daran vorbeidrücken, zumal Burchards Diarium auf die späteren Darstellungen eingewirkt hat. Dafs Pastor dieses nicht gethan hat, dafs er ferner, obgleich er Burchard für glaubwürdig hält, nicht angibt, wo und wann er in der Darstellung Savonarolas dieser für ihn glaubwürdigen Quelle folgt, ist meines Erachtens ein kritischer Mangel seiner Arbeit.

3. Hatte ich bisher versucht, den Einflufs Burchards auf die Darstellung Pastors nachzuweisen, so sehe ich mich jetzt genötigt, Burchards Arbeit selbst näher zu beleuchten, da Pastor mir vorwirft, dafs ich mit „diesem Diarienschreiber nicht sehr

[1] Gesch. der Päpste II, 557. Anm. 3.
[2] Vgl. ebd. III, 471. 809. [3] Ebd. III, 452. Anm. 1.

vertraut zu sein scheine"![1] Es scheint mir da nicht überflüssig, die Hauptmomente im Leben Burchards nach Thuasne u. a.[2] anzugeben: sie sind in mancher Hinsicht typisch für die Stellenjäger aller Zeiten in Rom.

Johann Burchard, nach Thuasne Mitte des 15. Jahrhdts. geboren, stammte aus Haslach bei Strafsburg, wo er als Kleriker studierte und im Kirchenrecht promovierte. Im Juni 1477 kaufte er sich in Strafsburg das Bürgerrecht und wufste sich bald darauf auch ein Kanonikat an der S. Thomaskirche daselbst durch apostolische Provision vom 31. Oktober 1480 zu verschaffen. Damit nicht zufrieden, ging er zum November 1481 nach Rom, um dort sein Glück zu versuchen. Er wurde zunächst zum apostolischen Protonotar ernannt. Anfangs lebte er als Advokat von Agentien; durch Sammlung eines kleinen Vermögens hoffte er, noch weiter zu kommen: per la via della prelatura. Die Zeiten begünstigten sein Vorhaben. Am 21. Dezember 1483[3] wurde er Clericus ceremoniarius unter dem päpstlichen Ceremonienmeister Agostino Patrizzi, mit dem zusammen er das Ceremoniale Romanum neu bearbeitete. Seinem Vorgänger und Lehrer in diesem Amte konnte er schon 450 Golddukaten für die Erwirkung der Investiturbulle zahlen. Die Verwaltung seines neuen Amtes brachte ihn in persönliche nähere Beziehung zu den Päpsten und veranlafste auch seine Verwendung zu diplomatischen Missionen. In den Jahren 1488, 1490 und 1498 war er zeitweise in Strafsburg, wo er Pfründen besafs, die er sich inzwischen zu verschaffen gewufst hatte. So wurde er im J. 1489 Dekan von S. Thomas in Strafsburg; von Innocenz VIII. erhielt er aufserdem noch die Propstei einer Kirche in Theuerstadt bei Bamberg. 1490 kaufte er eine Stelle als Magister registri supplicationum am römischen Hofe. 1494 verhandelte er mit dem Kardinal Perrault von Gurk, der ihm seine Kirche, das Bistum Gurk, gegen eine Pension von 200 Gulden abtreten sollte; allein die Verhandlungen zerschlugen sich.[4] Dagegen erlangte er neun Jahre später, am 3. Oktober 1503, von Julius II. das Bistum Orte, ohne aber darin zu residieren. Von demselben Papste wurde er 1504 zum Referendarius gratiae gemacht, und

---

[1] Pastor: Zur Beurteilung etc. S. 10.

[2] Thuasne: Johannis Burchardi Diarium. Tome III. Notice Biograph. p. I. — Gregorovius: Gesch. der Stadt Rom im M.-A. VII. Stuttgart 1894. S. 602 ff.

[3] Die offizielle Ernennung war aber schon am 29. November 1483 vollzogen worden.

[4] Thuasne: Diarium II, 193 (31. oct.).

1506 zum Abbreviator de Parco maiori ernannt, zahlte er — man merkt die Besserung seiner Finanzen — dem resignierenden Vorgänger 2040 Dukaten. Sein Nachfolger im Amte eines päpstlichen Ceremoniars, Paris de Grassis, der zugleich sein persönlicher Feind war, wirft ihm aufserdem vor, „dafs er sich mit List in die Ämter eines Assistenten und Referendars bei jenem Papste eingedrängt habe“.[1]

Burchard kumulierte also Beneficium auf Beneficium, soviel er nur konnte. Im Liber notarum zählt er zu Anfang des Jahres 1497 selbst folgende Ämter auf: „Incipit liber notarum per me Johannem Burchardum Argentinensem, sedis apostolici protonotarium, sancti Florentii Asclacensis et sancti Martini Columbariensis ac beate Marie et sanctorum Germani et Romdoaldi (!) Grandis Vallis, Argentinensis et Basiliensis diecesis prepositum et decanum sancti Thome Argentinensis ecclesiarum, capelle SS. D. N. pape clericum ceremoniarum factarum . . .“[2] — Er starb am 15. oder 16. Mai 1506 in Rom, nachdem er noch die Grundsteinlegung der neuen Peterskirche geleitet hatte.

Paris de Grassis berichtet, Burchard habe seine (des Paris) Ernennung zum zweiten Ceremonienmeister (Mai 1504) zu hintertreiben gesucht. Unglaublich ist dieses bei dem Charakter Burchards nicht; er war — vielleicht aus Gründen der Eifersucht — eben einmal gegen ersteren eingenommen. Das kommt mehrfach zum Ausdruck; so scheut er sich z. B. nicht, eine kleine Ungeschicklichkeit seines Nebenbuhlers der Nachwelt zu überliefern; zum 8. September 1504 notiert er nämlich bei der Beschreibung des feierlichen Hochamtes in Gegenwart des Papstes: „Paris cum reverteretur, dicto evangelio, evertit ignem ex turibulo.“![3] Feindschaft und Eifersucht bestand nun auf beiden Seiten. „Sed queso“, sagt Paris im Eingang seines Journals, „ut, si in principio, dum gesta sanctorum patrum exequar et describam, non invideant mea scripta maligni detractores, presertim ille meus collega Joannes Bruccardus, multo magis socius in officio quam amicus meus in charitate, que nulla est in eo. Nam cum me intellexisset ad officium inspirasse, illico omnes conatus in me quotquot potuit et quot scivit, ac plusquam potuit et scivit, exasperavit ut me eiiceret; sed, his omissis, Dei gratia sum id quod sum, qui est benedictus in secula.“[4]

[1] Gregorovius: Gesch. der Stadt Rom im M.-A. VII. 604.
[2] Thuasne: Diarium II, 346. [3] Ebd. III, 365.
[4] F. 12 bei Thuasne III, 357.

Dafs Burchard sein Diarium etwa blofs für sich selbst niedergeschrieben habe, scheint unglaublich. Die diplomatische Vorsicht, die Burchard bei der Erzählung von Zeitbegebenheiten anwandte, läfst wenigstens die Möglichkeit erkennen, dafs er besonders in den Teilen, wo die Notizen über Ceremonien nur den äufseren Rahmen und Vorwand zur Erzählung anderer höfischer Ereignisse bieten, unter glatten Worten eine ausgesuchte Absicht versteckt: dürfte man vielleicht die Behauptung wagen, dafs sein Tagebuch für bestimmte Kreise berechnet war?

Wir dürfen nun andererseits auch nicht etwa eine objektive Darstellung Burchards von seinem Feinde Paris de Grassis erwarten. Im Gegenteil: der letztere schmäht den ersteren geradezu[1] und wirft ihm ebensolche Kleinigkeiten vor, wie Burchard sie ihm vorgeworfen hatte, so z. B. die widerrechtliche Aneignung einer der Denkmünzen, die Julius II. bei der Grundsteinlegung von S. Peter versenken liefs.

Wir wollen daher von dem, was Paris über Burchard erzählt, ganz absehen, denn der Charakter Burchards läfst sich schon genügend aus seinem Lebenslauf erkennen. Es ist nicht das Bild eines eifrigen Priesters und apostolischen Bischofs, das uns entgegentritt, auch nicht das eines Ehrenmannes. Er ist ehrgeizig und geldgierig, routinierter Geschäftsmann, ganz und gar nicht wählerisch in den Mitteln für seine persönlichen Zwecke. Diese Züge, die nicht geleugnet werden können, müssen wenigstens Mifstrauen an seiner Ehrlichkeit als Berichterstatter erwecken. Bei den Erzählungen dieses lauernden und beutesüchtigen Advokaten wird man jedesmal fragen müssen: cui bono? Er ist ein unnobler Charakter, dem an und für sich wenig Vertrauen zu schenken ist. Höheren idealen Zielen gänzlich fremd, hatte er sicher kein Verständnis für das christliche Ideal einer religiösen und politischen Reform, wie sie Savonarola erstrebte.

4. Burchards Diarium reicht vom Dezember 1483 bis 27. April 1506. Gregorovius, auf die Untersuchungen von Thuasne gestützt, schildert dasselbe folgendermafsen: „Von 1494 ab wird er geschichtlich. Er schreibt in einem rohen Latein, zeigt sich ohne Sinn für Wissenschaft und humanistische Bildung, ja ohne Talent: ein geistloser, offizieller Pedant. Besonders die Thatsachen aus der offiziellen Hofgeschichte der Borgia haben dem Diarium Burkards Bedeutung gegeben. Er berichtet einfach und trocken, ohne sich je ein Urteil zu erlauben, aber gerade das gibt ihm das Zeugnis der Wahrhaftigkeit. Sein Diarium

[1] Gregorovius VII, 604. Anm. 1.

kann nicht zum Range eines Pamphlets, wie die Historia arcana des Procopius, herabgesetzt werden, sondern es ist eine unwiderlegte, authentische Quelle der Geschichte des Papsttums jener Zeit. Man behauptet, dafs in die Abschriften seiner Tagebücher Einschaltungen gekommen seien; wenn dies wahr sein sollte, so würde es doch sehr auffallend bleiben, dafs, so viele Stellen als solche bezeichnet werden, alle in den bekanntesten Abschriften sich wiederfinden. Sie deuten daher auf eine gemeinsame Quelle, das Diarium Burkards selbst. Eine jede dieser Kopieen ist lückenhaft. Das Autograph [?] des Tagebuchs liegt in der vatikanischen Bibliothek."[1] Derselbe bemerkt noch weiter: „Gleichwohl kennen wir keine Stelle bei Paris, wo er den Inhalt der Diarien Burchards selbst angriffe oder ihn beschuldigte, Thatsachen erfunden oder entstellt zu haben. Mit gleichzeitigen Berichten, namentlich der Botschafter von Venedig, Florenz und Ferrara in der Hand, haben wir die Richtigkeit der historischen Angaben Burkards fast durchaus zu beweisen vermocht."[2] Das ist in der That ein äufserst günstiges Urteil über Burchard.

Hören wir aber noch einige andere Stimmen. Reumont urteilt über Burchard weniger günstig als Gregorovius; er sagt nämlich über die beiden Diarienschreiber Infessura und Burchard: „Der echte Repräsentant der unverwüstlichen römischen Medisance, hat er (nämlich Infessura) allen, die sich an der Skandalgeschichte vergnügen, ebenso reichen, wenn nicht reichern Stoff geboten, wie der vielbesprochene Strafsburger Johannes Burcard, Bischof von Orte und Ceremonienmeister der päpstlichen Kapelle von Innocenz VIII. bis Julius II. Aber man mufs in der Art, wie bis auf den heutigen Tag Lügen mit Wahrheit in der römischen Stadtgeschichte vermengt, das viele Erlogene durch das wenige Wahre accreditiert wird, wenig bewandert sein, um solchen Berichterstattern auf's Wort zu glauben, mag die Zeit immer noch so schlimm sein. Die Liudprande des fünfzehnten Jahrhdts. fordern ebenso strenge Kritik wie die des zehnten."[3]

Perrens sagt von Burchard, Infessura und anderen in Bezug auf die Vorgänge, die sie über Savonarola berichten: „Ils les virent, en outre, à travers le prisme d'opinions hostiles à tout ce qui portait atteinte à l'autorité du Saint-Siège. Ils ne méritent donc qu'une médiocre confiance, et ne doivent être consultés, pour l'ordinaire, qu'à titre de renseignement."[4]

---

[1] Gregorovius a. a. O. VII, 602 f. [2] Ebd. 614.

[3] A. v. Reumont: Gesch. der Stadt Rom. III, 1. Berlin 1868. S. 367.

[4] F. T. Perrens: Jérome Savonarole. Paris-Turin. I, p. XV.

Thuasne endlich sagt: Erst seit der vollständigen Publikation des Diarium läfst sich ein Urteil über Burchard fällen. „C'est là qu'il se montre sous son véritable jour, qu'il apparait tel qu'il est, un greffier scrupuleux, impassible, en quelque sorte automatique, un irreprochable maître des cérémonies enregistrant sans étonnement et sans haine [?] tout ce qui se passe sous ses yeux ou à ses côtés. Il ne faudrait pourtant pas voir en lui un historien suivant la définition de Tacite [Hist. lib. 1: . . . incompletam fidem professis neque amori quisquam et sine odio dicendus est.], car chez Burchard l'âme est presque toujours absente, les qualités propres à l'historien lui font entirement défaut. Jamais il ne s'éléve des faits particuliers, il les enregistre les uns à la suite des autres sans faire intervenir son jugement moral pour louer ou pour blâmer . . . Cette absence de chaleur, nuisible à un oeuvre litteraire, n'est pas à regretter chez lui; car elle nous est un garant de son impartialité. Il n'est pas jusqu'à son style barbare qui ne prête à ses paroles un accent de vérité qui gagne le lecteur."[1] Über den Wert des Diariums als Savonarolaquelle schreibt derselbe: „L'année 1498, qui fut marquée par la mort de Charles VIII suivie à peu de distance de celle de Savonarole, donne à Burchard l'occasion de rappeler les origines du procès intenté à ce dernier, et de se faire l'écho des conversations qu'il entendait [Burchardi Diarium t. II. p. 444—445; 461—473]. Il est singulier qu'aucun des historiens [excepté Rinaldi dans ses Annales ecclésiastiques] qui se sont occupés de cette étrange figure n'ait pas songé à consulter le témoignage désinteressé de Burchard qui reflète exactement l'opinion des prélats romains et du pape à l'endroit du moine dominicain. Dans la relation du maître des cérémonies, on retrouve les calomnies répandues à Rome par les Augustins et les partisans des Médicis contre le réformateur de Florence, ainsi que les ridicules insinuations du prédicateur Mariano de Gennazano, dont les exagérations outrées avaient indisposé plusieurs membres du Sacré-Collège, les moins suspects d'hostilité envers Alexander VI. [Er beruft sich hier auf Villari, Storia di Girolamo S., t. II, doc. 41, p. CLXXVI.] ici, comme d'ailleurs, Burchard se garde bien d'intervenir dans le débat et de manifester ses sentiments."[2] Sein Endurteil lautet so: „Son Journal est resté, et avec lui la source la plus précieuse qu'on ait pour l'étude de l'histoire des papes de la fin du XV[e] siècle et du commencement du XVI[e]. Incessamment cité par Rinaldi, qui

[1] Thuasne: III, p. I—II. [2] Ebd. p. XXX s.

le qualifie de „très digne de foi“ [Ex fide dignissimis manuscriptis constat: Annales Eccles. t. XXX, p. 39, ed. 1877], invoqué comme autorité par les écrivains ecclesiastiques du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècle,[1] il était réservé à notre époque, curieuse de paradoxes et aveuglée par la passion réligieuse, de revocquer en doute l'authenticité même du Diarium, en dépit des publications recentes qui chaque jour viennent confirmer sa véracité parfaite.“[2]

5. Burchard erwähnt in seinem Diarium Savonarola mehrmals: I, 563; II, 79; 444—448; 451—453; 461—470; 473; 504; III, 122; 227. Es genügt, wenn wir nur die beiden Hauptstellen prüfen.

An der ersten Stelle II, 444 erzählt er kurz die Feuerprobe vom 7. April 1498: Feria tertia, 10. dicti mensis aprilis, venerunt nova ad Urbem quod die sabbati proxime preteriti que fuit 7. huius paratus fuit ignis pro corroboratione et iudicio verificationis certarum conclusionum fratris Hieronymi Savonarole de Ferraria, vicarii generalis congregationis conventus s. Marci Florentinorum ordinis predicatorum, in platea principalis civitatis Florentie, iuxta instructionem certorum fratrum qui ad hoc se obtulerant; sed rem mansisse infectam. — Die Bezeichnung Savonarolas als Generalvikar ist hier sehr auffällig; denn letzterer war zwar am 28. Mai 1494 zum Generalvikar der neuen tuscischen Provinz erwählt worden; seit der Ausstellung des Aufhebungsbreves durch Alexander VI., also seit dem 7. November 1496 konnte er jedoch nicht mehr als solcher schlechthin bezeichnet werden.

Nach jener Einleitung nun gibt Burchard gleichsam vom juristischen Standpunkt ein Referat über den ganzen Prozeſs: „Casus fuit: Frater Hieronymus predictus, qui ab adventu Caroli VIII. regis Francorum in Italiam in civitate Florentie multa mendosa et ficta predicavit publice, ac partem unam in dicta civitate tenebat et ei favebat, sperans se exinde magnum fieri;[3] et in suis predicationibus publice dicebat Christum, salvatorem nostrum, sepe sibi loqui et multa revelare. Habebat quemdam modum sciendi peccata hominum per fratres suos quos habebat sui ordinis doctos et in populo reputatos viros numero

---

[1] Panvinio, Contelorio, Palatius, Ciacconius, Cardella, Piatti.

[2] Thuasne III, p. XLVII.

[3] Vgl. den Bericht der Kommissare bei Meier, Doc. XXII. S. 390: Sciat demum Sanctitas Vestra, nos Fratrem Hieronymum comperisse . . ., publice praedicasse, non ut evangelium edoceret, sed ut elatus superbia et allectus nominis cupiditate compararet sibi gloriam saecularem.

sex, qui in diversis oppidis et Florentie residebant; et quicquid grave vel singulare (andere Lesart: seculare; Leibniz: peculiare) eis confitebatur, dicto fratri Hieronymo revelabant cum specificatione nominis et conditionis confitentis; et ex huiusmodi revelationibus praedicabat peccata populi et Deum sibi revelasse asserebat.[1] Ex quo et aliis modis ita populum attraxit ut plures eum prophetam et beatum virum esse crederent. Ad omne consilium in quo res graves tractabantur vocabatur, et eius nutu civitas regebatur et cuncta fiebant. SS. D. noster tantam hominis potentiam et eius malitiam cognoscens, fecit per generalem sui ordinis sibi inhiberi ut a predicationibus huiusmodi cessaret; noluit tamen huiusmodi inhibitioni obedire. Ex quo SS. D. noster sub pena excommunicationis idem sibi mandavit cui nec etiam obedivit, asserens Deo obedire oportere magis quam hominibus, et alia deducebat in rationem suam, cum doctus esset, que populum sibi magis credere faciebant; et tandem certas conclusiones hereticas posuit, que publicavit, quas dixit velle sustinere. Opposuit se conclusionibus huiusmodi quidam frater minorum de Zoccolis, qui Florentie in conventu s. Crucis dicti ordinis minorum publice predicabat, asserens se probaturum huiusmodi conclusiones hereticas esse. Frater Hieronymus autem et alii sui ordinis fratres conclusiones ipsas veras esse et sustinere velle firmiter asserebant: ex quo inter ipsos fratres predicatores et minores ad hoc perventum ut hinc inde scriberent predicatores velle se conclusiones sustinere; alii vero minores velle eas reprobare sub pena vite coram iudice non suspecto, quem minores acceptarunt. — Tenor conclusionum et inscriptionum huiusmodi talis est: Ecclesia Dei indiget renovatione, — Flagellabitur, — Renovabitur; — Florentia quoque, post flagella renovabitur, et prosperabitur. — Infideles convertentur ad Christum. — Hec autem omnia erunt temporibus nostris. — Excommunicatio nuper lata contra reverendum patrem dominum, fratrem dominum Hieronymum Savonarolam, nulla est. — Non observantes eam, non peccant."

---

[1] Vgl. den Bericht der päpstlichen Kommissare nach der Hinrichtung Savonarolas bei Meier, Doc. XXII. S. 389: Etiam dixit (Savonarola) se dedisse operam, ut et Frater Silvester et multi alii Fratres eiusdem Ordinis in Confessorio evaderent audituri peccata et errata fidelium eaque renuntiaturi, quae, postquam ab aliis resciverat, saepe publice praedicando, modo secrete inter ratiocinandum et loquendum arguebat. Et illa sibi divino quodam spiritu fuisse revelata simulabat . . . et his artibus quotidie Florentino populo maximum errorem incutiebat.

Hieran reiht Burchard den wörtlichen Inhalt der Inscriptiones des Fr. Domenico da Pescia Ord. Praed., Fr. Franciscus Ord. Min., Fr. Mariano Ughi di Firenze Ord. Praed. und des Fr. Giuliano di Lorenzo Rondinelli vom 30. März 1498. Darauf folgt der Wortlaut des Schreibens des Minoriten Fr. Nicolo di Giovanni di Pili an die Signoria vom selben Tage; ferner die sottoscrittione di Fr. Hieronymo unter das Schreiben seiner Ordensbrüder in Prato. Weiter läfst Burchard die Inscriptiones des Dominikaners Fr. Malatesta Sacramoro di Rimini vom 2. April 1498 und des Dominikaners Fr. Roberto di Bernardo Salviati di Firenze von demselben Tage und endlich die Antwort Savonarolas auf die Einwendungen gegen die Feuerprobe folgen. Er fährt dann S. 451 in der Erzählung fort und beschreibt die Vorgänge bei der Feuerprobe bis zur Gefangennahme Savonarolas. Dann beschliefst er p. 453 seine Erzählung: „Haec fuerunt pontifici per oratorem Florentinorum die jovis sancto, in mane, significata, et ei supplicatum ut dignaretur bullam absolutionis pro populo Florentino expediri mandare pro eo iam excommunicato, quod manus violentas in conventum s. Marci et in fratres ipsos ac alios injecisset, quosdam interfecisset, etiam presbyteros et alios graviter lesisset: SS. D. noster statim vocavit secretarium suum et ei hujusmodi bullam expediri sine mora mandandum commisit, que eadem die, que fuit 12. huius mensis, expedita et oratori predicto circa horam vesperarum illius diei tradita, qui misit eam Florentiam; que venit die sequenti huius circa horam octavam decimam."

Dafs Pastors Darstellung in der Hauptsache mit dem Bericht Burchards übereinstimmt, ist doch wohl nicht zu leugnen. Pastor macht Savonarola dieselben Vorwürfe wie Burchard:[1] multa mendosa et ficta praedicavit publice — die angemafste Prophetenrolle,[2] die vorgeblichen Visionen;[3] partem unam in dicta civitate tenebat et ei favebat — seine Stellung als Parteihaupt;[4] sperans se exinde magnum fieri — seine Überhebung und sein Stolz;[5] in suis praedicationibus publice dicebat Christum salvatorem nostrum saepe sibi loqui et multa revelare — seine aus Visionen geschöpfte Überzeugung von einer ihm speciell gewordenen göttlichen Sendung,[6] vermeintliche Visionen und Offenbarungen.[7] Die Anklage, dafs Savonarola das Beichtsigill gebrochen habe,

[1] Thuasne: Diarium II, 444 sq.
[2] Pastor: Gesch. d. Päpste III, 151 f. 378. 384.
[3] III, 155. [4] III, 410. 152. 384.
[5] III, 337. 387. 388. 412. [6] III, 151. 387 f. 391. 393. 412.
[7] III, 155. 385. 403.

läfst Pastor freilich fort, weil sie eben zu absurd ist; die des Ungehorsams gegen den Papst hält er aber mit Burchard aufrecht. In der Darstellung der Feuerprobe wiederum weicht Pastor mehrfach von Burchard ab. Die allgemeine, zusammenfassende Beurteilung Savonarolas dagegen, um die es sich hier hauptsächlich handelt, entspricht bei Pastor der Burchardquelle. Und deshalb sagte ich: Pastor stützt sich auf Burchard, nicht aber, dafs er ihn citiert. Ich glaubte, dieses thun zu dürfen, da ja Burchard als zeitgenössische Quelle auch die Grundlage für alle späteren Anklagen gegen Savonarola sein kann.

Woher schöpfte aber Burchard seine Kenntnis, und wieweit entsprechen seine Angaben den Thatsachen? Die Anklagen, welche Burchard am 10. April mitteilt, finden sich auch in dem offiziellen Bericht der päpstlichen Kommissäre;[1] dieser wurde aber erst am Todestage Savonarolas, d. h. am 23. Mai desselben Jahres abgefafst, „wobei Aussprüche, Reden und Pläne desselben berichtet werden, die in den früher überschickten Akten teils gar nicht enthalten sind, teils durch dieselben widerlegt werden".[2] Dieser Bericht wurde nämlich nach den gefälschten sog. Geständnissen Savonarolas fabriziert. Am 10. April konnte Burchard den erst am 25. Mai fertiggestellten Bericht offenbar noch gar nicht besitzen; also hat er ihn entweder gar nicht benützt, oder er hat die Eintragung vom 10. April erst später im Mai gemacht; oder endlich, es existierte schon vorher, was nachher erst offiziell publiziert wurde: d. h. der Grundplan der „Geständnisse" Savonarolas war schon fertig, ehe man dazu schritt, letzteren durch die Folter etc. zu den beabsichtigten „Geständnissen" zu zwingen. Von diesen „Geständnissen" konnte nun Burchard Kenntnis haben, da sie sich ebenso wie die hauptsächlichen Anklagen aus dem Bericht der päpstlichen Kommissäre fast mit den alten Anklagen decken, welche die Feinde Savonarolas beim Papste vorgebracht hatten. Sie waren relativ alt, denn schon am 26. März 1496 schrieb Becchi an die Zehn, dafs es solche Anklagen gäbe.[3] Der hauptsächlichste dieser Ankläger war der General der Augustiner-Eremiten Fra Mariano di Gennazano.[4]

Was die Erzählung der Vorgänge selbst anlangt, so gibt Burchard meiner Ansicht nach richtig zu verstehen, dafs die

[1] Meier, Doc. Nr. XXII. S. 389. [2] Ebd. S. 180.

[3] Al. Gherardi: Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola. 2. ed. Firenze 1887. p. 140. Nr. 17.

[4] Vgl. Sismondi bei Thuasne II, 445. Quétif: Vita R. P. Fr. Hieronymi Savonarolae etc. Parisiis 1674. II, 224. W. Beil. zur (Münchener) Allgem. Zeitung 1898. Nr. 169. S. 5.

Provokation zur Feuerprobe (er nennt sie: „ignis pro corroboratione et iudicio verificationis certarum conclusionum")[1] von den Franziskanern ausgegangen sei. Denn an der betr. Stelle (Diarium II, 445) sagt Burchard von Savonarola zunächst: „tandem certas conclusiones hereticas posuit, que publicavit, quas dixit velle sustinere". Dafs Savonarola seine Thesen aufrecht erhalten will, heifst noch nicht, dafs er sie durch ein Wunder, oder bestimmter, durch eine Feuerprobe beweisen will. Burchard fährt fort: „Opposuit se conclusionibus huiusmodi quidam frater minorum de Zoccolis, . . . asserens se probaturum huiusmodi conclusiones hereticas esse". Auch das „probare" kann noch von einem philosophisch-theologischen Gegenbeweis gelten. „Frater Hieronymus autem", heifst es dann weiter, „et alii sui ordinis fratres conclusiones ipsas veras esse et sustinere velle firmiter asserebant; ex quo inter ipsos fratres predicatores et minores ad hoc perventum ut hinc inde scriberent predicatores velle se conclusiones sustinere; alii vero minores velle eas reprobare sub pena vite coram iudice." Die Fratres minores sind es also zuerst, welche sub poena vitae jene Thesen widerlegen wollen. Burchard mufste zu dieser Überzeugung gelangen, wenn er mit Aufmerksamkeit die Worte Savonarolas (Diarium II, 450): „conciosia chè noi non habbiamo offerto questa tale esperienza del fuoco". Ich kann daher weder dem Verfasser der Lettera Apologetica in der ed. Lucch. von Burlamacchis Vita (1764) p. XIV., noch Quétif recht geben, die von Burchard das Gegenteil behaupten.

Die Conclusiones, welche Burchard anführt, sind dieselben wie diejenigen bei Quétif. Auch die Inscriptiones entsprechen den historischen Dokumenten. Die Feuerprobe wird von Burchard gleichfalls richtig berichtet; in den Hauptzügen stimmt damit die nach Burlamacchi, Violi, Frà Benedetto und Nardi wiedergegebene Erzählung bei Villari (II, cap. 7. S. 223 ff. Deutsche Übers.) überein. Besonders interessant für das Verhältnis Burchards zu anderen Quellen ist, dafs er die Verhinderung der Feuerprobe nicht dem Regen, sondern nur einem Beschlusse der Signoria zuschreibt.[2] Auch der Rest des Burchardschen Berichtes, der sich auf die Feuerprobe bezieht, ist historisch glaubwürdig.

---

[1] Thuasne: Diarium II, 444. Dasselbe Wort corroborazio braucht an derselben Stelle auch Guicciardini im gleichen Sinne, wie Thuasne ebd. hervorhebt.

[2] Thuasne: Diarium II, 452 f.

An der zweiten Hauptstelle notiert Burchard[1] zum 23. Mai 1498 folgendes: „Dixi superius in mense aprili de captura fratris Hieronymi in Florentia cum duobus aliis fratribus sui ordinis, et rem ibi non fui personaliter persecutus: subjungam igitur hic que tunc non potui explicare". Hierauf teilt er Savonarolas „Geständnisse" inhaltlich mit, von denen wir wissen, dafs sie gefälscht wurden.[2] Thuasne läfst hierauf in seiner Ausgabe das Breve Alexanders an den Prior und die Brüder von San Marco vom 8. September 1496 und dasjenige an Savonarola vom 16. Oktober 1496 folgen, die in dem Manuskript erst unter dem Jahre 1502 standen; endlich zuletzt die Antwort Savonarolas an den Papst vom 29. Oktober 1496. Das Geständnis, welches Savonarola nach der Folter geschrieben haben soll, enthält nach Burchard über 80 Blätter, was allen sonstigen Nachrichten widerspricht. Catarino z. B., der zu den bittersten Feinden Savonarolas gehört, beruft sich auf ein (ebenfalls unechtes) Geständnis von nur 23 Blättern. Nach Burchard bekannte Savonarola: er habe keine Offenbarungen gehabt, er habe sich die Beichten verraten lassen und die daraus geschöpften Kenntnisse für Offenbarungen ausgegeben; er selbst habe seit mehr als 20 Jahren keine Todsünde gebeichtet, aber doch viele Sünden, besonders solche der Unzucht, begangen; er habe ferner bei der hl. Messe nicht konsekriert u. s. w.; auch habe er ein Wunder erheuchelt. Diese letztere absurde Erzählung von den durch ihn vergifteten Fischen steht nicht einmal in dem offiziellen Bericht der päpstlichen Kommissare, die sich doch ebenfalls auf die gefälschten Geständnisse beriefen. Während der letztere Bericht auch schismatische und politische Bestrebungen Savonarolas enthält, fehlen diese Verbrechen unter den Geständnissen bei Burchard vollständig. Aus allem diesem kann man — abgesehen von dem früher Gesagten — noch klarer erkennen, dafs Burchard thatsächlich nicht den (späteren) offiziellen Bericht der päpstlichen Delegaten als Vorlage benützt hat; sonst hätte er sicher die von Savonarola gegen den Papst verübten „Verbrechen" aufgenommen. Wegen jener in Burchards Bericht enthaltenen Vergehen ist ferner Savonarola überhaupt nicht, weder von den weltlichen, noch von den geistlichen Richtern verurteilt worden.[3] Quétif urteilt über Burchard: er habe geschrieben „prorsus et absone,

[1] Diarium II, 461—470.

[2] Vgl. Thuasne II, 462, note 1. — Villari, (ed. ital.) II. cap. IX. p. 157. — Meier, S. 168 f.

[3] Vgl. Quétif in den Additionen zur Vita von J. Fr. Pico, Tom. II. 480 ff.

forte delusus inanibus et mendacibus vulgi rumoribus, vel certe coeco animi abreptus studio".[1] — Mir scheint es das Wahrscheinlichste zu sein, dafs Burchard auch die Anklageschrift Poggios benützt hat, in welcher Savonarola Häresie, Heuchelei, Betrug und Ausübung von Zauberkünsten vorgeworfen werden.[2]

Aber warum hat Burchard, der auch echte Urkunden mitteilt und die Vorgänge selbst richtig erzählt, seine beiden Berichte so ohne weiteres aufgenommen und dadurch ein ganz falsches Urteil erweckt? Er drückt keinen Zweifel an den ungeheuerlichen Anklagen aus, er sieht nicht, dafs sie moralisch unmöglich und logisch absurd sind; er verzichtet überhaupt auf jedes kritische Urteil. Cui bono?, möchte man auch hier fragen. Entsprechen solche Wiederholungen von Verleumdungen einem inneren Zuge seines Herzens? Jedenfalls darf man denn doch sagen, dafs er nicht alles kritisch sichtet, nicht überall angibt, ob dieser oder jener seiner Zuträger zuverlässig ist oder nicht. Mag er also im Registrieren von blofsen Thatsachen, die er entweder selbst kontrollieren oder doch wenigstens richtig referieren konnte, glaubwürdig sein, dort, wo er Akten vorlegt, auf die ein **moralisches** Urteil sich gründen soll, darf er nicht ipso facto als objektive Quelle betrachtet werden. Es ist ja wahr: er verurteilt nicht direkt, aber er insinuiert unter dem Mantel der Indifferenz die Verurteilung mit eisiger Kälte. Ein Ehrenmann ist Burchard, wie früher gezeigt, gerade nicht gewesen; seine manchmal hämische Weise zu schreiben belastet seinen Charakter noch mehr. Buddeus sagt daher: „Ne dicam decipi multiplici ratione Burchardum, aut variis etiam causis, sed occultis induci potuisse propensior ut esset in pontificem, quam in Savonarolam."[3] Und: „Ad Burchardum quod attinet, facile illius falsa confessione, instrumentisque suppositis, imponi potuit: si non ipse destinato consilio veritatem dissimulavit, et falsa de Savonarola prodidit. Video certe non multum Burchardo huic tribuere Jacobum Quetif."[4] — Gerade darum hat auch Buddeus sein früheres Urteil über Savonarola zurückgenommen, ist aus einem Feinde sein Verteidiger geworden. Durch tieferes Eingehen in die Geschichte Savonarolas, durch genauere Untersuchung der feindlichen Darstellungen sah sich auch Luotto zu einer Änderung seines ursprünglichen Urteils genötigt; mit

[1] **Quétif** l. c.
[2] Vgl. **Gherardi** p. 14 Nr. 22. Von Anklageschriften spricht auch **Rinaldi**, Ann. Eccl. l. c. an. 1497. n. 28.
[3] **Buddeus**: Retractatio § X. p. 341.
[4] **Buddeus** l. c. § XXVIII. p. 397.

schweren Vorurteilen war er an dieses Studium herangegangen, nach zwanzig Jahren war er der entschiedenste Verteidiger Savonarolas.

II. Ich hatte ferner gesagt: „Pastor verwirft die Vita von Burlamacchi als eine Fälschung, Aber der Beweis dafür scheint uns wenigstens nicht erbracht zu sein.“ Darauf antwortet Pastor: „Was Burlamacchi anbelangt, so ist S. 136 der Papstgeschichte in einer Anmerkung kurz bemerkt, dafs ein so angesehener italienischer Forscher wie Pellegrini mit Recht betont, dafs Villari dem Pseudo-Burlamacchi zu sehr vertraute ... Hinsichtlich der Parteilichkeit Burlamacchis genügt es, auf die kritischen Bemerkungen von Pellegrini[1] hinzuweisen, welche bis jetzt nicht widerlegt sind.“[2]

1. An der angegebenen Stelle sagt nun allerdings Pellegrini, dafs der Pseudo-Burlamacchi nicht als ganz und gar objektive Quelle zu gelten habe, weil er sich auf Quellen stütze — so die alte lateinische Vita, die um 1524 geschrieben wurde und auch dem Pico nicht unbekannt war —, welche eine für Savonarola günstige Auffassung vertreten. Allein er betont dabei nicht nur, dafs die Einwendungen, welche Ranke in seinen Historisch-biographischen Studien sowohl gegen die Auktorität Picos wie Burlamacchis gemacht hatte, nicht alle Geltung haben könnten, wie Villari nachweise, sondern sagt auch, dafs die erwähnte alte lateinische Vita, die Quelle des Pseudo-Burlamacchi, sich auf „documenti autorevoli“ stütze, dafs also die Nachrichten Burlamacchis auf Quellen zurückgehen, die bis in das erste oder zweite Decennium des XVI. Jahrhunderts hinaufgerückt werden müfsten. Trotzdem hält er an der Parteilichkeit Burlamacchis fest: „Certamente questo riporta il Burlamacchi, cioè le sue fonti, al primo o al secondo decennio del secolo XVI. e toglie via gran parte delle difficoltà del Ranke; ma lo riconduce sempre a fonti alquanto parziali pel S., come alquanto parziale, e per l'amicizia e per l'ammirazione fervente e per somiglianza di concetti, poteva essere anche il Pico; e non impedisce che talora, o per colpa di chi lo compilò o per colpa delle sue fonti, falsasse almeno coll'essagerazione i fatti, che narrava, come il V. (Villari) stesso riconosce e sostiene a p. 508 della presente edizione (lib. III. c. VI.).“[3]

[1] F. C. Pellegrini, Giornale storico della letteratura italiana X. 246 sg. Torino 1887. [2] Pastor, Zur Beurteilung u. s. w. S. 11.
[3] Pellegrini, a. a. O. S. 247; vgl. Pasquale Villari, La storia di Girolamo Savonarola e dei suoi tempi, narrata con l'aiuto di nuovi documenti. Nuova ediz. Firenze 1887. I. 508.

Also: Pico und seine Quellen sind deshalb nicht glaubwürdig, weil sie auf Freunde oder Verehrer Savonarolas zurückführen. Hiermit hört aber jede Möglichkeit einer gerechten Verteidigung auf. Sollen wir denn einen Angeklagten blofs von solchen beurteilen lassen, von denen notorisch feststeht, dafs sie nichts für ihn übrig haben? In einem solchen Falle, wie er hier vorliegt, können wir zeitgenössische Quellen nur von Freunden oder von Feinden bekommen: denn alle Quellen, die zu Gunsten Savonarolas sprechen, sind sofort der Freundschaft gegen ihn überwiesen, und damit ist ihre Objektivität verdächtigt. Alle in Betracht kommenden Verfasser waren an der Sache interessiert, die meisten sogar persönlich in das Drama hineingezogen, durch Bande der Freundschaft, sei es der persönlichen oder wenigstens der Partei oder der Ordensgemeinschaft mit Savonarola verbunden, die anderen dagegen durch feindliche Motive gegen ihn oder die Seinigen beeinflufst. In einem solchen Falle darf der kritische Kanon nicht so allgemein lauten; sondern es mufs, um eine Quelle zu verdächtigen, erst positiv bewiesen werden, wenigstens durch beweiskräftige Anzeichen, dafs die freundliche Quelle auch zugleich auf Grund jener besonderen Freundschaft wirklich parteiisch ist. Finden wir aber einen Zeugen, dessen Ehrlichkeit sonst notorisch ist, der die psychologischen und moralischen Garantieen seiner Glaubwürdigkeit darbietet, so darf das Faktum der freundlichen Gesinnung und selbst die Absicht einer Verteidigung des Angeklagten nicht von vornherein seine Glaubwürdigkeit erschüttern.

Pellegrini kritisiert ferner Burlamacchis Erzählung über den Tod Lorenzos. Hierzu müssen wir vorerst folgendes bemerken. Alle Quellen weichen in dieser Sache anscheinend voneinander ab. Nehmen wir einmal an — was übrigens nicht wahr ist —, Lorenzo habe wirklich eine sakramentale Beichte bei Savonarola abgelegt, so läge der Grund für die vielen verschiedenen Berichte darin, dafs die Thatsache, um die es sich hier handelt, also die Beichte selbst, im Dunkel liegt; und sie wird auch stets dunkel bleiben, weil sie gerade von ehrlichen und gewissenhaften Berichterstattern, die etwas davon hätten erfahren können, zart behandelt werden mufste. Denn es handelt sich bei dem, was sie gehört haben konnten, entweder um die sakramentale Beichte selbst oder um Vorgänge, die näher oder entfernter damit in Verbindung stehen. Savonarola selbst hätte nichts davon erzählen dürfen, weil er in seiner Eigenschaft als Beichtvater mit Lorenzo verhandelt hatte. Selbst wenn er nicht als Confessarius fungierte, so hatte er doch das secretum naturale zu bewahren.

Lorenzo war nicht gezwungen, seine Gewissenszweifel anderen als dem Beichtvater mitzuteilen, und die Umgebung konnte dann den Inhalt des Gespräches nicht hören. Als Gewissenssache fiel der Gegenstand unter die Materie der sakramentalen Beichte: alles, was vor oder nach der Beichte darüber gesprochen wurde, nahm teil am Charakter des secretum. Die Savonarola freundlichen wie feindlichen Quellen wären daher in Bezug auf diese Hypothese gleicherweise auf reine Vermutungen angewiesen. Aus diesem Punkte allein könnte also kein Einwand gegen Burlamacchis Vita geltend gemacht werden.

Wir wollen jedoch die Erzählung Burlamacchis (p. 28—30) etwas näher prüfen. Er bezeichnet seine Quellen genau: „Tutto questo riferì F. Silvestro Maruffi, compagno intimo del Padre insino alla morte della croce. Lo riferì anco m. Domenico Benivieni detto lo Scotino, huomo di gran dottrina e santa vita Canonico di S. Lorenzo, il quale diceva haverlo ritratto da alcuni familiari di Lorenzo, a quali egli lo raccontò prima che morisse.“ Er fügt dann noch gleich hinzu: „Di questa visitatione parla anco Politiano in una sua epistola latina stampata insieme con le altre.“

Burlamacchi nennt also genau die Personen, von denen er jene Thatsachen gehört habe. Dafs Savonarola zum sterbenden Lorenzo gerufen wurde, um ihm geistlichen Beistand zu leisten, war notorisch. Nach der Erzählung der beiden Zeugen kam er nun überhaupt nicht zur Beichte. Somit durfte Savonarola, da auch Lorenzo seinen eigenen Vertrauten Mitteilung über die ganze Angelegenheit machte, auch seinerseits darüber sprechen.

Allein der Gewährsmann Maruffi ist nach Pastor nicht einwandsfrei. Er nennt ihn einen „somnambulen Mönch, der häufig Visionen hatte und seltsame Reden führte“.[1] Viermal wird Fra Silvestro von ihm stets als somnambul bezeichnet; aber ebenso oft — fehlt jeglicher Nachweis für die Richtigkeit dieser Bezeichnung. Ich weifs daher nicht, welche Quelle oder Quellen Pastor zur Anwendung dieses Beinamens veranlafst haben. Vielleicht ist es Perrens,[2] der Maruffi einmal „un homme très-médiocre“ nennt und ferner sagt: „Fra Silvestro Maruffi, qui vécut jusqu' à la fin dans son (Savonarolas) intimité, et dont le seul mérite était un dévouement sans bornes. Fra Silvestro croyait aveuglement à tout ce qui était d'un ordre surnaturel; et, grâce à quelques accès de somnambulisme, il passait, auprès des simples, pour avoir des visions.“ Perrens aber beruft sich

---

[1] Pastor III, 140.
[2] Perrens: Jérome Savonarole I, 45.

auf die Prozefsakten bei Quétif, welche dieser schon treffend benennt: Acta commentitia quaestionis ab adversariis Fr. Hieronymi edita.[1] Sollen die anerkannt gefälschten „Geständnisse" Savonarolas in diesem einen Punkte Geltung haben, während sie sonst, auch von Pastor,[2] mit Recht verworfen werden? — Dafs Fra Silvestro leichtgläubig war, sagt Perrens direkt, Pastor scheint es anzudeuten („er hatte häufig Visionen"). Welchen Grund hat Perrens, dieses anzunehmen und zu behaupten? Sollte ihm nicht etwa hier eine wirkliche Verwechslung begegnet sein? Denn auffälligerweise bringt er unter den Zeugenaussagen auch diejenige des Frater Robertus Ubaldinus de Gaglano,[3] in welcher gerade dasselbe vom Fra Domenico ausgesagt wird, nicht aber von Fra Silvestro, dessen Name aber unmittelbar vorher erwähnt war. Die Stelle über Fra Domenico lautet: „Fra Domenico, il quale, credo, fu huomo di buona purità, ma di dura cervice, et troppo credulo a rivelatione et sogni di donne, et di capi deboli et stolti . . ."

Andererseits stützt sich auch Villari[4] für seine Beurteilung Fra Silvestros (bei ihm Salvestro genannt) ausschliefslich auf die Prozefsakten, auf die durch die Folter erzwungenen und hinterdrein noch gefälschten Aussagen Savonarolas und der verschiedenen Zeugen. Wenn man wenigstens andere unverdächtige Quellen hätte, oder wenn man genauer wüfste, was an den einzelnen Aussagen gefälscht worden ist — denn dafs die betr. Fälscher, auch wenn das Verbrechen oft gerade sich selbst am schnellsten verrät, raffiniert vorgehen mufsten, um Glauben zu finden, wird kein Mensch leugnen —, so wäre eine Benützung dieser Aussagen unter Umständen noch lohnend; wie die Sache aber vorläufig steht, mufs jeder Historiker es vermeiden, definitive Schlüsse aus gefälschten Quellen zu ziehen. Das trifft sowohl Villari, der unzähligemale die Fälschung der Prozefsakten mit guten Gründen darlegt, als auch Pastor, wenn sich dieser etwa bezüglich der Beurteilung Maruffis auf Villari gestützt hat. — Die Verdächtigung des Zeugen Maruffi scheint mir daher nicht genügend historisch begründet zu sein.[5]

Sehen wir aber ganz von der Aussage Maruffis ab, so bleibt

---

[1] Quétif II, 433 ff.
[2] Pastor III, 408.
[3] Perrens I, 494 ff.
[4] Villari I, 234 ff., II, 276 f. (deutsche Ausgabe).
[5] Vgl. übrigens die Thatsachen, welche Villari an der angegebenen Stelle über Maruffi vorbringt: man gewinnt aus ihnen den Eindruck, dafs dieser doch nicht ein homme médiocre gewesen sein könne.

doch immer noch die Quelle der familiari des Lorenzo, von denen z. B. Politiano seine Kenntnis haben konnte. Nach Politiano und Cerretti hatte Lorenzo, ehe Savonarola zu ihm kam, schon gebeichtet und das Viaticum empfangen; er konnte aber sehr wohl Verlangen tragen, noch einmal und zwar gerade bei Savonarola zu beichten, wenn er Gewissensängste hatte. Mag das Reumont auch nicht begreifen, so ist es doch an und für sich möglich, man könnte vielleicht sogar sagen, es ist wahrscheinlich. Doch zu dieser zweiten Beichte kam es nicht.

Nun findet Ranke,[1] dafs der Bericht Politianos mit dem des Pico vereinbar ist, nicht aber mit dem des Burlamacchi, weil letzterer eine wirkliche Beichte erzähle, während Pico sagt, Savonarola wollte „eine eigentliche Beichte Lorenzos nicht hören, bevor derselbe ihm über drei Dinge Genüge geleistet habe“.[2] Das letztere sind die drei Hauptsünden bei Burlamacchi. Aber wo sagt denn Burlamacchi etwas von einer wirklichen Beichte? Er stellt alles, ebenso wie Pico, was da von dem Wunsche Lorenzos, Savonarola bei sich zu sehen etc., erzählt wird, als eine Vorverhandlung dar, auf welche die sakramentale Beichte erst später hätte folgen sollen. Er läfst dabei freilich auch Lorenzo zu Savonarola sagen: er habe diese und diese drei Sünden zu beichten; allein die Art und Weise, wie er dieses (bei Burlamacchi) sagt, zwingt absolut nicht zur Annahme, dafs dies schon die eigentliche Beichte sein sollte. Meines Erachtens kann man aus diesem Punkte nichts gegen die Glaubwürdigkeit Burlamacchis herleiten.

Pellegrini führt aber endlich noch ein drittes Argument ins Feld:[3] „È pur notevole che di parecchi nemici del S. si fa rilevare dai suoi biografi la mala morte, con particolari, che potranno essere veri, ma che possono anche parere un ritrovato spontaneo della fantasia popolare eccitata e riscaldata dall' affetto o dal risentimento. E di tali raconti qualcuno ha rassomiglianza considerevole con questo della morte del Magnifico, come, per es., quello della morte di ser Ceccone notario, che scrisse e falsò il processo di fra Girolamo [Burlamacchi, Op. cit. pp. 182—3. E cfr. i §§ successivi].“ Hier genügt es, dafs die erzählten Details wahr sein können, und dafs sie von Augenzeugen berichtet werden. Dafs die letzteren sie aber unter dem Einflufs

---

[1] L. von Ranke: Historisch-biographische Studien. Zur Kritik der Lebensbeschreibungen Savonarolas von Pico und Burlamacchi S. 350 f. (Sämtliche Werke. Leipzig 1877, Bd. 40. 41.)

[2] Pico c. 6.

[3] Pellegrini a. a. O. S. 248, Note 4.

der erhitzten Volksphantasie erfunden hätten, wäre doch wohl erst zu beweisen. Die Ähnlichkeit der beiden hier genannten Fälle ist aufserdem nicht so grofs, dafs sie zur Bezweiflung ihrer Wahrheit ausreicht. Sie besteht eben darin, dafs sowohl Lorenzo wie Ceccone den geistlichen Zuspruch abweisen und die sakramentale Beichte verweigern, weil sie an der Barmherzigkeit Gottes wegen ihrer schweren Sünden verzweifeln. Die übrigen Nebenumstände sind dagegen total verschieden. Solche Fälle sind nicht nur damals vorgekommen, sondern passieren auch heutzutage noch, wie jeder Seelsorger meist aus eigener Erfahrung bestätigen kann. Kein Historiker hat daher das Recht, an und für sich solche Thatsachen, wenn sie erzählt werden, abzuweisen, auch wenn er selbst nicht derartige Erfahrungen gemacht hat. Pastor vor allem hätte dies Argument Pellegrinis doch noch etwas untersuchen können, ehe er sich rückhaltlos darauf verliefs.[1]

2. Die Widersprüche, welche Ranke zwischen dem Bericht Picos und Burlamacchis finden will, sind, wie mir scheint, sämtlich auszugleichen: man braucht nur daran festzuhalten, dafs Pico die Thatsachen kurz erzählt, während Burlamacchi ausführlicher sein will und zugleich seinen Ausdrücken auch die theologische Genauigkeit zu geben versucht. Ranke behauptet, die Abänderungen, welche der Verfasser der Vita Burlamacchis an Picos Buch vornimmt, „sind alle in dem Sinne des entschiedenen Mönchtums gemacht, welchem Pico fern stand“. Das ist aber eine willkürliche Hypothese, der jede Grundlage fehlt. Dafs Giovanni Francesco Pico „dem entschiedenen Mönchtum“ nicht fern stand, sehen wir erstlich aus seiner bekannten Begeisterung für Savonarola und dessen Ideen. Ferner erhellt es aus dem Bericht des Florentiner Chronisten Cerretani über Pietro Bernardino. Es heifst darin: „il sig^re^ Govan Francesco, nipote del conte Giovanni, homo più suprestitioso (sic!) che savio il quale sendo machiato non pocho della dottrina frateschе . . .“[2] Dieser jüngere Pico verfafste im Jahre 1512 eine Rede an Leo X. und das Laterankonzil de reformandis ecclesiae moribus,[3] in welchem er sich als Vertreter der strengen Sittenreform, wie sie von Savonarola erstrebt wurde, zeigte.

Ranke findet ferner eine doppelte Tradition darin, dafs bei Burlamacchi Lorenzo de' Medici den Savonarola nach Florenz beruft, nachdem Giovanni Pico, der Oheim des Biographen, den

[1] Pastor: Gesch. der Päpste III, 146. [2] Ebenda III, 481.
[3] Burckhardt: Kultur der Renaissance I, 156.



Dominikaner Savonarola dem Mediceer empfohlen habe. Er erblickt hierin einen Widerspruch mit der Erzählung Picos: „Es ist doch sehr merkwürdig, dafs Johann Franz Picus seinem Oheim zwar einen Anteil an der Berufung Savonarolas zuschreibt, aber nicht durch Lorenzo, sondern durch die Oberen des Ordens.“ Offenbar ist dabei gar nichts Merkwürdiges. Pico der Ältere wünschte Savonarola, von dem er nicht getrennt sein wollte, in Florenz zu haben. Das sagen beide. Was that nun Pico? Nach Burlamacchi bat er Lorenzo: che volesse con l'autorità sua operare che egli ritornasse in S. Marco. Savonarola unterstand aber nicht der Gewalt Lorenzos, sondern derjenigen seines Ordensoberen. Deshalb mufste Lorenzo sich an letzteren wenden, der allein autoritativ Savonarola nach Florenz citieren konnte. Die Intervention des Ordensobern ist dabei selbstverständlich, deshalb spricht Burlamacchi gar nicht von ihr. Der jüngere Pico dagegen erwähnt nur diese und übergeht Lorenzos Vermittlung, die für seine Erzählung irrelevant war, während er als Apologet Savonarolas Wert darauf legen mufste, dafs dieser im Gehorsam gegen den Ordensobern nach Florenz ging.

Ranke erklärt ferner beide Biographieen als Legendenbildungen wegen der darin enthaltenen Wunder und Prophezeiungen. Solche Dinge aber, sagt Ranke (vgl. S. 347. 356) können nicht passieren, also sind sie erfunden! Dieses Argument hätte Pastor, der doch zugleich Historiker und katholisch-orthodox sein will, etwas stutzig machen müssen. Einen anderen Grund für die Entstehung „fratesker Legendenbildungen“ hat aber meines Wissens Ranke nicht. Eine solche falsche Kritik darf der wahre christliche Historiker nicht ipso facto anerkennen.[1]

Ich hatte noch gesagt: „Handelt es sich um die Glaubwürdigkeit der Quellen, so ist der notorisch gehässige Charakter Burchards gegen den unbestritten edlen und rechtschaffenen Charakter des P. Pacifico Burlamacchi, auch wenn man ihm die Voreingenommenheit für einen Helden beläfst, doch abzuwägen.“ Darauf antwortet Pastor: „Das von Commer gebrauchte Wort „Voreingenommenheit“ ist doch zu milde angesichts der Thatsache, dafs einige Erzählungen Burlamacchis von den Thaten Savonarolas eine beinahe blasphemische Nachahmung der Leidensgeschichte Jesu Christi sind.“[2] Er beruft sich dabei auf Ranke (S. 355) und die Wiener Allgemeine Litteraturzeitung (1869, S. 147).

[1] Vgl. auch Luotto S. 585 ff.
[2] Zur Beurteilung S. 12.



Zunächst mufs ich darauf aufmerksam machen, dafs ich dem Verfasser der Vita Burlamacchi auch nicht einmal Voreingenommenheit zuschreibe; ich habe das Wort vielmehr nur conditionaliter in einem argumentum ad hominem angewendet. Hören wir aber auch Ranke selbst: „Hier tritt nun noch eines der wichtigsten Momente für die Ausbildung der fratesken Legende ein. Bei Burlamacchi kommen Erzählungen vor, nach denen Savonarola eine wunderbare Einwirkung auch nach seinem Tode mit vieler Bestimmtheit versprochen haben soll; er habe den Mönchen, indem er von ihnen Abschied nahm, einmal gesagt: che o vivo l'arebbe riveduto, o che doppo la morte sarebbe loro apparso in ogni modo. Was soll man davon denken? Ist es vollkommen aus der Luft gegriffen, oder hat Savonarola wirklich Äufserungen dieser Art gemacht? Da kommt uns jene, zwar auf der Fiktion eines Streites zwischen Himmel und Hölle beruhende, aber doch in den Einzelheiten glaubwürdige Erzählung des Fra Benedetto zu statten. Benedetto ist über die letzte in der Bibliothek von San Marco gehaltene Rede sehr ausführlich; und fast sollte man glauben, seine Erzählung habe Burlamacchi vorgelegen, da in dessen Bericht die Brüder ebenso auf fide, orazione, pazienza angewiesen werden, wie wir das bei Fra Benedetto lesen; auch nach Benedetto liefs nun Savonarola die Brüder hoffen, dafs er nach seinem Tode ihnen beistehen würde. Eben dabei aber kommt der grofse Unterschied zu Tage. Die Worte Benedettos lauten (Kapitel IX. S. 89):

Non so se della vita or sarò privo
ma se pur fussi crudelmente morto,
più morto in Ciel v'ajuterò che vivo, —

Worte, die doch nichts Aufserordentliches besagen, sondern nur den Trost der Sterbenden wiederholen, dafs sie sich durch den Tod von ihren Freunden nicht vollkommen trennen.“[1] Hier irrt Ranke in seiner Auffassung einfach, weil er die diesbezügliche Lehre der katholischen Kirche nicht versteht. Savonarola, von seiner Unschuld überzeugt, hofft fest und zuversichtlich, dafs er für seine gerechte Sache, für die er das Leben hingeben will, nach dem Tode von Gott belohnt wird, und dafs dann seine Gebete für seine auf Erden hinterbliebenen Brüder von Gott wirksam erhört werden würden. Das entspricht vollkommen der katholischen Auffassung; das war die Auffassung sowohl Benedettos wie Savonarolas, ihr ist Savonarola als Theologe, als Prediger und als katholisch-gläubiger und frommer Christ stets

[1] Ranke S. 354.



treu geblieben. Diese Auffassung von der wirksamen Fürbitte nach dem Tode können wir auch aus seinen Predigten und sonstigen Schriften beweisen. Aber Ranke korrigiert sich eigentlich schon selbst, denn er fährt fort: „Savonarola sagt, er werde den Gläubigen, wenn er sterben müsse, vom Himmel her mehr Hilfe leisten können [d. h. nach Savonarolas katholischer Lehre: nur durch sein Gebet, welches Gott erhören würde], als wenn er leben bliebe, dafs er nichts mehr gesagt hat, mufs man dem an seinen Propheten unbedingt hingegebenen Benedetto glauben. [Merkwürdig genug, da sonst der Umstand der Hingebung eines Zeugen gerade die Glaubwürdigkeit schwächen soll!] Aber bei Burlamacchi werden gleich bei dieser Gelegenheit Savonarola Versprechungen ganz anderer Art [?] in den Mund gelegt: sebbene io sara morto, v'ajuterò più che non ho fatto in vita, e tornerò in ogni modo a consolarvi, o vivo o morto, was doch durch die Weglassung des Wortes „in cielo" und die Hinzufügung des Wortes „tornerò" alle die Wundererscheinungen, die später erfolgten, gleichsam als vorausverkündigt erscheinen läfst. Noch ausdrücklicher sind dann die oben angeführten Worte: „che dopo la morte sarebbe loro apparso in ogni modo".[1] Abgesehen davon, dafs Benedetto in Versen schrieb, also in der Wiedergabe der Worte gebunden war, so beweist die Auslegung jener beiden Worte nichts. Es ist selbstverständlich nach katholischer Lehre, dafs eine solche wirksame Hilfe durch Gebetserhörung nach dem Tode nur von denen, die „in cielo" sind, ausgeübt werden kann. Der Ausdruck „tornerò" bedeutet aber nur, dafs Savonarola vermöge der Gebetserhörung, auf die er hofft, sich zu den Brüdern wieder hinwenden werde, ihnen behilflich sein wolle, indem er es Gott überläfst, wie das geschehen soll. Wollte man den Ausdruck urgieren, so hiefse „tornerò morto" soviel wie von den Toten auferstehen, woran gewifs niemand gedacht hat. Eine für die Sinne wahrnehmbare Erscheinung liegt gar nicht von selbst in dem Worte. Ranke fügt dann noch die Bemerkung hinzu: „Man bemerkt bei diesen Erzählungen eine beinahe blasphemische Nachahmung der Leidensgeschichte Jesu Christi." Was das bedeuten soll, versteht wohl Ranke selbst nicht. Entweder sind die mitgeteilten Lebensschicksale wirklich der Leidensgeschichte Christi ähnlich — und das kommt sehr oft in den Lebensumständen der Heiligen, überhaupt der guten Menschen zum Ausdruck, weil sie eben Nachfolger Christi sind —, dann darf man die Darstellung derselben

[1] Ranke a. a. O. S. 354 f.

weder als blasphemisch noch als unglaubwürdig bezeichnen; oder aber sie sind dem Leben und Leiden Christi nicht ähnlich: dann mufs man sehen, ob der betr. Schriftsteller in gutem Glauben die Ähnlichkeit der Lebensschicksale seines Helden mit denen Christi hergestellt hat, d. h. an diese Ähnlichkeit wirklich glaubt; auch in diesem Falle kann man nur in ganz unlogischer Weise eine solche Darstellung blasphemisch nennen. Dafs Ranke aber überhaupt einen solchen Tadel auszusprechen wagt, ist bei seinem sonstigen Standpunkt schon unlogisch. Sachlich hat aber Ranke gerade durch die Unhaltbarkeit seiner Gegengründe hier die wesentliche Übereinstimmung zwischen Burlamacchis Bericht mit der „in den Einzelheiten glaubwürdigen Erzählung" Benedettos gerettet, und damit ist seine willkürliche Hypothese über die frateske Dominikanerlegende, welche sich bei Violi und Burlamacchi finden soll,[1] gerichtet: wir haben die Falschheit dieser Hypothesen später noch genau zu beweisen. Hier genügt es, dafs wir die von Pastor für gültig behaupteten Gründe Pellegrinis und Rankes gegen die Glaubwürdigkeit Burlamacchis wenigstens teilweise entkräftet zu haben glauben.

Pastor sagte noch: „Von einer völligen Verwerfung der Vita Burlamacchis als Fälschung ist in der Papstgeschichte keine Rede: nur die Unkenntnis des Umstandes, dafs das den Namen Burlamacchis tragende Buch in einer Gestalt, welche tausend Zweifeln Raum gibt, überliefert worden ist [er citiert dafür Ranke S. 347, vgl. Reumont im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft VII, 626 f. und in der Allgem. Zeitung 1878 Beil. Nr. 122], konnte den auch von Pellegrini angewandten Ausdruck so verstehen."[2] Der Ausdruck „Pseudo-Burlamacchi" ist also wenigstens zweideutig: es freut mich, wenn Pastor ihn nur in jenem beschränkten Sinne gelten läfst. Das Mifsverständnis war jedoch sehr leicht möglich. Jedenfalls ist der gröfste Teil der Burlamacchischen Vita die Arbeit eines Zeitgenossen Savonarolas; einige Zuthaten, wie die Erzählung der nach dem Tode Burlamacchis geschehenen Wunder, rühren von der Hand des spätern Bearbeiters Fra Timoteo Bottonio her.[3] Dafs der Verfasser Zeitgenosse Savonarolas sein will, deutet er im Prolog an: „scriveremo quanto di lui con i propri occhi veduto abbiamo ovvero

---

[1] Ranke S. 313 Anm. 3.

[2] Zur Beurteilung S. 12 f.

[3] Vgl. Quarto Centenario Nr. 12, S. 183 ff.; Nr. 13, S. 192 f. Timoteo Bottonio degli Ercolani, geb. 1531, trat 1552 in den Dominikanerorden. Er stand in Verkehr mit der hl. Catarina de' Ricci und war ein äufserst strenger und gewissenhafter Ordensmann.

dalla sua propria bocca udito“ (Ed. Lucca 1716 p. 12). Der Verfasser sagt ferner: „Trovandomi io presento quando [Savonarola] dichiarava questo suo desiderio dissi: A tal tempo diventero in Religioso“ (p. 12). Er erzählt, dafs er Savonarola, Domenico und Silvestro selber gesehen hat: „Ed in quel modo gli viddi io poi in sulla piazza dei Signori impiccati“ (p. 100). Als er schrieb, lebte Fra Desiderio, der Vikar von Lecce, noch, der sich erboten hatte, Savonarola zu retten: „Il detto Desiderio ancor vive, e testifica questo esser vero“ (p. 100). Ebenso lebte damals der alte Vater des mit Savonarola hingerichteten Fra Silvestro noch, denn von diesem Vater sagt der Verfasser: „E questo io l'intesi da lui proprio“ (188). Ferner nennt er als seine Quellen zwei Zeitgenossen Savonarolas: „E questo io intesi da F. Bartolommeo da Faenza“ (p. 189); „Questo mi riferì il P. Jacopo da Sicilia“ (p. 197). Pacifico Burlamacchi war Prior im Konvent della Quercia vom 24. Juli 1508 bis zum April 1510 und empfing als solcher den Besuch Julius' II. am 18. September 1509, wie aus der handschriftlichen Chronik des Klosters erhellt.[1] Er starb im Jahre 1519. Über Timoteo Bottonio werden wir das Nötige mitteilen, wenn wir die Ordenstradition besprechen.[2] Bottonios Zusätze sind wohl alle als solche erkennbar, und seine Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit unbestreitbar. Deshalb glaube ich auch, an der Glaubwürdigkeit des „Pseudo-Burlamacchi“ festhalten zu müssen, diesen Namen überhaupt nur in sehr modifiziertem Sinne annehmen zu können.

III. Nachdem Pastor es getadelt hatte, „dafs Villari dem Pseudo-Burlamacchi zu sehr vertraute“, macht er mich darauf aufmerksam, dafs er an derselben Stelle[3] und noch an mehreren anderen Urteile von sehr hervorragenden Forschern, wie z. B. Gaspary, Armstrong, Gothein, gegen die Auffassung Savonarolas durch Villari herangezogen habe.[4] Die Urteile derselben verdienen eine kurze Würdigung.

1. Gaspary sagt: „Wie sehr ich Villaris so geistvolles und lehrreiches Buch über Savonarola bewundere, in dem allgemeinen Urteil über die Bedeutung des Mönches kann ich des Verfassers Standpunkt nicht teilen. Donato Giannotti, der Savonarola sonst sehr schätzte, sagte von ihm treffend (Della Repubbl. Fior. IV, 6): e però si vede manifestamente, che chi vuole privare gli uomini di questi piaceri mondani, cerca combattere contra la natura. Si

[1] Quarto Centenario Nr. 7, p. 105 s.
[2] Vgl. Quarto Centenario Nr. 7, p. 106.
[3] Gesch. der Päpste III, 186.
[4] Zur Beurteilung S. S. 11.

come noi vedemmo che fece fra Girolamo . . ., il quale volendo fare gli uomini boni, messo tanto terribile e violente usanze, togliando via tutta la allegrezza e feste pubbliche, che ebbero poca stabilità, ed insieme con la voce di quello ruinarono."[1] Offenbar betrifft dieser Protest gegen Villari nur einen für die Gesamtauffassung Savonarolas sehr nebensächlichen Punkt, und der Tadel Gianottis[2] ist nicht einmal berechtigt, weil Savonarola nur die im höchsten Grade unmoralischen und kostspieligen Belustigungen der Florentiner, welche sie auch während der Hungersnot fortsetzen wollten, verbot und ihnen dafür christliche Feste verschaffen wollte. Gasparys eigenes Urteil über Savonarola selbst lautet aber viel günstiger als das von Pastor. Das, was Gaspary einzig an Savonarola tadelt, dafs er „den mittelalterlichen Ascetismus" erneuern wollte, darf der katholische Historiker keineswegs tadeln. Denn sachlich ist jener mittelalterliche Ascetismus nichts anderes als das christliche Ideal des praktischen Lebens nach den Vorschriften und Räten des Evangeliums. Das allein erstrebte Savonarola mit seiner Reform, und darüber ging er nicht hinaus; er hielt auch den Unterschied der Gebote und der evangelischen Räte stets fest, wie aus seinen Predigten und Schriften klar hervorgeht, wenn auch Pastor im offenbaren Widerspruch mit diesen letzteren Savonarola sogar hierin Übertreibung vorwirft.

Dafs Gaspary, ebenso wie Ranke, überhaupt die religiöse Seite des Mittelalters nicht versteht, zeigt seine Charakterisierung des XV. Jahrhunderts: „Die Religiösität war nicht erstorben; aber freilich war sie jetzt eine andere als im 13. Jahrhundert; sie war kühler, verständiger, weltlicher geworden, man glaubte an den Himmel; aber die Erde verlangte daneben auch ihr Recht; die frommen Gebräuche wurden aufrecht erhalten und geübt; aber sie bildeten nicht mehr den wichtigsten Inhalt des Lebens, mufsten andere Interessen neben sich dulden. Dieses verkannte Savonarola, als er am Ende des Jahrhunderts den Glauben in seiner ganzen Stärke und Reinheit zurückführen wollte; er bemerkte nicht, wie sich die Zeiten geändert hatten, und indem er sich der wachsenden Lauheit und Verderbnis entgegenstellte, übertrieb er seine Reaktion, wollte den mittelalterlichen Ascetismus erneuern. Daher konnte er zeitweise so glühende, begeisterte Anhänger finden; aber sein Werk, für welches er als Märtyrer zu Grunde ging, war kein dauerndes;

[1] Adolf Gaspary: Geschichte der italienischen Litteratur. Berlin 1888. II, 664.
[2] Vgl. Luotto p. 152—156.

er verstand es nicht, wie Luther, seine Neuerung mit gewaltigen Banden an die Realität zu knüpfen".[1] Ein besseres Lob für die Absichten Savonarolas kann man nicht finden! Gaspary weiſs nichts vom politischen Fanatismus Savonarolas, von dem Pastor träumt. Und sehr bezeichnend für die Katholicität Savonarolas fügt Gaspary in der Anmerkung zu S. 199 zur Begründung seines Urteils noch den Vergleich hinzu: „Savonarola, wie die vorhergegangenen Buſsprediger, verbrannte die „Eitelkeiten", Karnevalsputz, lockere Bilder und Bücher; Luther verbrannte die Bannbulle des Papstes."

2. Armstrong meint, Villaris Biographie sei ein Panegyricus und eine Apologie.[2] Gegen diesen von Pastor angerufenen Ausspruch kann ich nur sagen, daſs ich Pastor gar nicht getadelt habe, weil er Villari nicht gefolgt ist, sondern weil er die Quellen Villaris nicht gelten lieſs. Villaris Auffassung ist durchaus nicht überall die richtige. Was Armstrong noch weiter sagt, um Alexander VII. zu rechtfertigen: „But it is difficult to draw a hard and fast line between doctrine and discipline, and the head of the church would appear to have an even stronger claim to enforce his views of discipline than of doctrine",[3] ist eine anglikanische Ansicht, die der kanonischen Lehre über den Primat widerspricht. Daſs aber thatsächlich die rein politischen Motive für den Papst die leitenden waren, hat Schnitzer klar nachgewiesen.[4]

3. Gothein äuſsert sich so: „Die Grundlage für jede Betrachtung der religiösen Zustände Italiens während der Renaissancezeit bleibt selbstverständlich das Schluſskapitel von J. Burckhardts C. d. R. [was wir freilich auch beanstanden müssen, vgl. oben S. 307]. Der kurze Abschnitt über Savonarola gibt für diesen den richtigen Gesichtspunkt der Beurteilung [die weit günstiger ausfällt als bei Pastor]. Man kann Villaris Werk höchlich bewundern und doch seine Grundanschauung für verfehlt halten. So ist auch die Auffassung der religiösen Bewegung, die Reumont im Lorenzo Medici vertritt, so feinsinnig sie durchgeführt ist, doch von einer gewissen Befangenheit nicht freizusprechen."[5]

[1] Gaspary II, 199.
[2] Armstrong: English Historical Review IV, 454, bei Pastor, Gesch. d. Päpste III, 401.
[3] Armstrong l. c. IV, 455.
[4] Schnitzer: Savonarola im Lichte der neuesten Litteratur, IV. In den histor.-pol. Blättern 1898, Bd. 121, S. 717 ff.
[5] Eberhard Gothein: Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, Halle 1895. Anm. 4 zu Kap. II, S. 782.

Gothein spricht über die „grofsen Prediger, die sich nicht begnügten, vorübergehende, mächtige Gemütserschütterungen auszuüben, sondern mit einer gründlichen Sittenreform eine Ordnung der staatlichen Verhältnisse verbinden wollten, die jene dauernd verbürge. . . . In diesem Bürgertum wurzelt auch der gröfste aller Bufsprediger und religiösen Staatsredner, Savonarola. Er hat den Gedanken einer republikanischen Theokratie, den die anderen gleichsam nur hilfsweise ergriffen hatten, mit Konsequenz ausgebildet und ist für ihn zum Märtyrer geworden. Man mag wohl sagen: er hat ein schlummerndes Ideal, dessen sich diese wenig reflektierenden Menschen nie deutlich bewufst geworden waren, erweckt. Darum ist aber sein Gesichtskreis in allen anderen Dingen der enge, zugleich des Mönches und des Kleinbürgers geblieben; er besitzt noch mehr sociale als religiöse Intoleranz. Seine Anhänger gehören fast durchaus den Alt-Florentinern an, welche sich so zuversichtlich, gleichsam von Dante beglaubigt, als alleinberechtigt in ihrer Stadt ansahen. Darum hat auch dieser religiöseste aller Italiener in dem irreligiösesten, Macchiavelli, einen so aufrichtigen Bewunderer gehabt; denn Macchiavelli ist der gröfste Lobredner, den dies Altbürgertum gefunden hat" . . .[1] „Von einem Mönchskloster war die Reform Savonarolas ausgegangen; dafs er ein musterhafter Mönch war, schuf vor allem seine Autorität; an der Lehre oder an den Sittlichkeitsidealen der Kirche auch nur im geringsten zu rütteln, kam weder ihm noch seinen Gesinnungsgenossen in den Sinn. Seine Partei bestand weiter als eine religiös-politische Gruppe von Mifsvergnügten, mit dem Groll gegen alle geistlichen und weltlichen Tyrannen und gegen alle gebildeten Freigeister im Herzen, aber ohne viel Kenntnisse in der Dogmatik und mit einem gründlichen Abscheu vor aller Ketzerei."[2] Auch hier kommt also Savonarola im Urteil Gotheins besser weg als bei Pastor.

4. Nach Anrufung dieser Urteile fährt Pastor fort: „Denselben sei noch hinzugefügt, dafs Perrens[3] nicht ansteht, Villaris Werk eine ‚systematische Apologie' zu nennen."[4] Perrens steht bekanntlich der Kirche ganz feindlich gegenüber, und eben deshalb urteilt er falsch und feindlich über Savonarola in allem, worin dieser sich als echt katholisch erwies. In seinem Werke über Savonarola ist Wahres und Falsches im Urteil[5] wider-

---

[1] Gothein a. a. O. S. 82 f. [2] l. c. S. 83.
[3] Perrens: Histoire de Florence II, 248.
[4] Zur Beurteilung S. S. 11.
[5] Perrens: Jérome Savonarole II, 445—450.

spruchsvoll vermischt. Er stellt Savonarola zwischen Arnold von Brescia, Giordano Bruno und Thomas Campanella. Das ist eine ebenso falsche Auffassung wie diejenige Villaris. Aber in der Beurteilung der Absichten und des Charakters Savonarolas stimmen beide nicht mit Pastor überein, da sie ihm unvergleichlich mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auf keinen von ihnen darf Pastor sich stützen.

IV. Was endlich Pastors eigene Darstellung betrifft, so sagt er: „Bei der Darstellung im Texte war es mein Bestreben, den berühmten Dominikaner möglichst objektiv zu würdigen, ihn im Anschlufs an die grundlegenden und im wesentlichen abschliefsenden Studien und Publikationen von Ranke, Cappelli, Gherardi, Grisar, Cosci, Pellegrini, Armstrong, welche zum Teil die Auffassung Villaris berichtigen, als historische Erscheinung zu erfassen."[1] Über die Absicht Pastors spreche ich keinen Zweifel aus. Es fragt sich nur, ob er auch die notwendigen Mittel angewendet hat, um seinen Zweck, die objektive Würdigung Savonarolas, zu erreichen.

Die Dokumente hat er nicht alle selbständig geprüft, wie aus der Arbeit Schnitzers ersichtlich ist, der ihm auch nachweist, dafs er Wichtiges verschwiegen habe. Auch die Schriften Savonarolas hat Pastor so gut wie gar nicht benützt. Dafs sie schwer zugänglich sind, ist keine Entschuldigung für einen Forscher, der auch ohne dieselben glaubt, definitive Urteile abgeben zu können, und der seine Zeit und Mühe an der Ausgrabung von Kleinigkeiten nicht gespart hat.

Unter den Quellen ferner hat Pastor, wie ich glaube, parteiisch einige bevorzugt, andere vernachlässigt und verdächtigt, ohne sie selbständig und endgültig zu prüfen. Es fehlt ihm also die Grundlage zur objektiven Würdigung der Persönlichkeit, über welche er urteilt. Dagegen glaube ich sagen zu dürfen, dafs seine Darstellung hauptsächlich auf sekundären Quellen beruht: sie besteht zumeist aus einer eklektischen Aneinanderreihung von Urteilen der verschiedensten Schriftsteller.

Was aber noch mehr auffällt, ist der Umstand, dafs Pastor sich oft, selbst in specifisch katholischen Dingen, dem Urteil solcher sonst sehr achtbarer Forscher anschliefst, die unmöglich das Wesen des Katholicismus vollständig begreifen können.[2]

---

[1] Zur Beurteilung S. S. 2.
[2] Villari, Perrens, Karl Hase, Böhringer, Ranke, Cosci, Pellegrini, Armstrong, Gaspary, Gothein.

Wenn von kirchlicher Ascetik, von kirchlicher Auktorität, von göttlicher Erleuchtung, Visionen etc. die Rede ist, so wird kein wahrer Historiker nur dem feindlichen Urteil über diese Fragen Glauben schenken: sonst müfsten wir ja auch dem Anarchisten glauben, wenn er das Königtum von Gottes Gnaden verurteilt! Freilich gehört ein gewisser Mannesmut dazu, auch dem wahrheitsliebenden und nach Objektivität strebenden Gegner zu sagen, dafs er für specifisch katholische Einrichtungen vielleicht nicht das nötige Verständnis besitze: er wird uns dafür dankbar sein, wenn wir es ihm ehrlich sagen und ihn aufzuklären suchen. Wir wollen hiermit aber nicht Herrn Prof. Pastor diesen Mut absprechen: welche Gründe ihn bewogen haben, trotz allem in den erwähnten Fragen rückhaltlos Akatholiken zu vertrauen — wir wissen es nicht. Blofses kritisches Verständnis genügt nicht für die Behandlung historischer Fragen, man mufs auch die nötigen Vorkenntnisse, das nötige Verständnis für gewisse Sachen haben, ehe man darüber definitive Urteile abzugeben versucht.

§ 2. Pastors Urteil über Savonarola.

I. Auf meine Bemerkung, dafs Herr Prof. Pastor in seinem Urteil über Savonarola schwankt und sich selbst widerspricht, entgegnet derselbe: „Von einem Schwanken des Urteils über den grofsen Prediger wird kein Leser etwas finden. Wenn die Wertschätzung der Phasen im Leben Savonarolas verschieden ausfällt, so ist daran Savonarola selbst schuld, der nicht blofs schwankte, sondern auch die gewaltigsten Wandlungen durchgemacht hat. Ebensowenig finden sich Widersprüche. Die von Commer aus der Papstgeschichte angeführte Stelle, dafs die Erfolge Savonarolas für den Augenblick aufserordentliche waren, aber, weil äufserlich, nicht andauerten, enthält doch wohl keinen Widerspruch.“[1] Demgegenüber möchte ich meinen Gegner doch zunächst fragen, ob nicht zum Nachweis und zur Widerlegung des Vorwurfs, dafs ein Schriftsteller in seinem Urteil schwanke, mehr als ein Urteil, mehr als eine Behauptung anzuführen nötig ist. Warum gibt Pastor blofs diese eine Stelle an? Dafs ich mit diesem Vorwurf des schwankenden Urteils bei Pastor nicht allein stehe, haben mir aufser verschiedenen gedruckten Kritiken auch mehrfache mündliche Besprechungen mit „Fachhistorikern“ bewiesen. Ich wiederhole daher meinen Vorwurf und bitte meine Leser selbst zu urteilen.

[1] Zur Beurteilung Savonarolas S. 14.



1. Schwankend mufs ich Pastors Urteil nennen, wenn er am Schlufs seiner Darstellung (Gesch. der Päpste III, 410) Savonarola ganz allgemein „den geistvollen, sittlich tadellosen Mann" nennt, während er ihm einen groben moralischen Fehler vorwirft: „Unter nichtigen Vorwänden war der sich selbst überhebende Mönch der ihm zur strengen Pflicht gemachten Prüfung der Echtheit seiner prophetischen Gaben ausgewichen" (388). „Selbstüberhebung" läfst sich vielleicht noch bei einem „phantastischen, überspannten" (337. 382. 410) Manne voraussetzen; aber wenn jemand absichtlich nichtige Vorwände sucht, um der Erfüllung einer strengen Pflicht auszuweichen, so kann man ihn doch wohl nicht mehr geistvoll, erst recht aber nicht mehr sittlich tadellos nennen. Wie deckt sich überhaupt der Begriff „sittlich tadellos" mit den Begriffen „phantastisch" und „überspannt" (384. 410)? Wie deckt sich „sittlich tadellos" mit „Schmähpredigten" (387)? Wie verträgt sich ferner die sittliche Tadellosigkeit mit einer zur Schau getragenen Demut? Denn „der demütige Gehorsam gegen die von Gott gesetzte höchste Autorität fehlte Savonarola vollständig" (412). Solche Schwankungen im Urteil liefsen sich noch zu Dutzenden aufzählen.

Von Anfang an schildert Pastor die Weltanschauung Savonarolas als eine pessimistische, die schon in der Zeit vor dem Eintritt ins Kloster vorhanden war (132), und hält auch für die ganze Entwicklungszeit Savonarolas an dieser Auffassung fest. Von Anfang an erscheint Savonarola bei Pastor als leidenschaftlich und zu Übertreibungen geneigt (133), bleibt es auch und steigert die Leidenschaftlichkeit nach Pastor bis zum Tode. Wo sind die „Wandlungen" zu finden? und was für Wandlungen meint Pastor eigentlich? Meiner Ansicht nach existieren Wandlungen nur in Pastors Worten. Und die gröfste Pastorsche Wandlung ist diejenige, welche Pastor angesichts des toten Savonarola vollzieht, gleichsam eingedenk des Spruches: de mortuis nihil nisi bene! Oder sollte vielleicht ein anderer Grund vorliegen? Denn nachdem er Savonarola fast unzähligemale der Leidenschaftlichkeit und Mafslosigkeit, des direkten offenen und wohl bewufsten Aufruhrs gegen das Oberhaupt der Kirche angeklagt hat — nachdem er Savonarola den theoretisch rechten Glauben der Kirche zugestanden, ihn aber zugleich des praktischen Handelns gegen den Glauben beschuldigt hat —, erinnert er sich plötzlich, dafs die Protestanten denselben Savonarola für sich in Anspruch genommen haben, wie sie ihn jetzt noch, im Widerspruch

zu Pastors Worten,[1] in Anspruch nehmen.[2] Das geschieht nicht, wie Pastor glaubt, blofs deshalb, weil die Protestanten meinen, Savonarola habe „das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben geltend gemacht", sondern hauptsächlich deshalb, weil Savonarola ihnen als Typus der Opposition gegen den Papst dargestellt wurde. Warum gesteht denn Pastor diese Berechtigung nicht zu? Warum nennt er diese Idee so seltsam (410 Anm. 3)? Weifs er — der Nachfolger Janssens — denn nicht mehr, dafs gerade die Opposition gegen den Papst der erste Grund für jene bedauerliche Spaltung im Abendlande war? dafs Luther erst später die Trennungslehre zum Hauptgrund gemacht hat?

Pastor wird aber sagen, er hätte nicht anders schreiben können, denn er sei Historiker von Fach und als solcher müfste er die Figuren malen, wie sie in der Geschichte erscheinen. Savonarola sei aber ein so wunderlicher Mann, der die tiefsten Gegensätze in sich vereinige, zwar nicht gleichzeitig — denn das wagt auch Pastor nicht zu behaupten —, aber doch nacheinander, so, dafs er solche Wandlungen von Extrem zu Extrem in seinem Leben durchgemacht habe. Aber wie beweist denn Pastor dies? In seiner Papstgeschichte ist davon wenig zu spüren: denn entweder kamen diese Wandlungen ohne bestimmten Anlafs plötzlich über Savonarola, und dann müfste man ihn doch wirklich schon unter die halb oder ganz Geistesgestörten versetzen; oder aber sie kamen nicht so plötzlich über ihn, sondern wurden durch äufsere und innere Ereignisse herbeigeführt: dann war es aber die Pflicht des Geschichtschreibers, wenn er nicht blofs Tabellen aufstellen wollte, diese Anlässe und Anfänge mitzuteilen. Allein gleich von Anfang an wird Savonarola, wie schon oben bemerkt wurde, von Pastor als leidenschaftlich und einseitig, übertreibend, rücksichtslos charakterisiert, sein erstes Auftreten gegenüber Lorenzo de' Medici sofort als zwecklose Reizung, er selbst als der offenste, heftigste und mafsloseste Widersacher desselben verschrieen (132 ff.). Mit diesen Epitheta wird aber der Name Savonarolas fast durchweg von Pastor

[1] Zur Beurteilung S. S. 2.

[2] Wenn die Protestanten ihr Anrecht auf Savonarola längst aufgegeben hätten, so brauchte Proctor ihn nicht gegen die Ansprüche des Anglikaners Farrar zu verteidigen. Noch heute reklamiert Pastors eigener Kritiker (Kreuzzeitung 1898 Nr. 285) seinen Savonarola für den Protestantismus. Vgl. Comba, Revue Chrétienne, Paris 1898, 1. mai. Galassi: Girolamo Savonarola fu egli vittima del Clericalismo? Firenze 1898.



belegt, so dafs man sie nachher schon vorausahnen kann, wenn sein Name vorkommt.

Die einzige bei Pastor vielleicht angedeutete Wandlung könnte man darin finden, dafs Savonarola im Jahre 1486 in Brescia[1] zuerst über die Apokalypse zu predigen anfing: von der Beschäftigung mit diesem Buche leitet Pastor nämlich die Visionen Savonarolas her (141), die derselbe auch zu politischen Zwecken benutzt habe (151 f.). Aber die innere Tendenz seiner Predigten ist konstant dieselbe geblieben von Anfang bis zum Tode. Wären also die „Wandlungen" bei Savonarola historisch wahr, so hätte Pastor sie beweisen können und beweisen müssen. Vor allem hätte er eine Wandlung Savonarolas beim Antritt der Regierung Alexanders VI. zeigen müssen, weil gerade durch das Auftreten eines simonistisch gewählten Hauptes der Kirche ein „überspannter Mönch", der für die Reform der Kirche sich begeisterte, zu gröfserer Überspanntheit, zu unüberlegten Schritten sich hätte gereizt fühlen können. Gerade an jener Papstwahl hätte Savonarola für seine Reformpläne einen durchschlagenden Anlafs gewinnen können. Denn das Sittenverderbnis und die Reform der Kirche (134. 136) im echt katholischen Sinne war von Anfang an das Thema der Predigt Savonarolas:[2] er „wollte unzweifelhaft in der besten Absicht alles Weltliche aus der Kirche ausscheiden" (148); und dennoch hat die Thronbesteigung Alexanders darin nicht den geringsten Unterschied gemacht. Nach Pastors Darstellung ist vielmehr die Entstehung des Konflikts mit dem Papste (376) eine rein äufserliche, die nur von seinen Feinden ausging: Savonarolas Tendenz wurde gar nicht davon berührt, höchstens trat sie verstärkt hervor. Auch die „Einmischung in die Politik" beruht nach Pastors Darstellung nicht auf einer inneren Wandlung Savonarolas, sondern ist die notgedrungene Konsequenz seiner reformatorischen Predigten (139): um seine Sittenreform durchzuführen, war er gezwungen, auf die politischen Angelegenheiten Rücksicht zu nehmen. Dafs aber Savonarola alles vom kirchlichen Standpunkt aus und einzig nur zum Zwecke der Erhaltung der Religion in den vom Humanismus verseuchten italienischen Ländern that, läfst sich sowohl aus der Darstellung Pastors selbst entnehmen, als auch aus den von Luotto wörtlich in mehr als ausreichender Zahl wiedergegebenen Stellen der Predigten Savonarolas beweisen.

---

[1] Luotto p. 17 sq.
[2] Vgl. Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1898 Nr. 148 S. 3.

2. Der geduldige Leser wird schon erkannt haben, dafs unser Urteil über Pastors Schwanken in der Beurteilung Savonarolas doch nicht so ganz ungerechtfertigt ist, wie Pastor in seiner Verteidigungsschrift behauptet und — an einem Satze bewiesen zu haben glaubt. Ich meine auch recht zu haben, dafs Pastor sich selbst widerspricht: möge der Leser sich aus dem, was folgt, selbst sein Urteil bilden.

Nach Pastor ist Savonarola der hochbegabte (132), geistvolle, sittlich tadellose Mann (410). In Gebet und Bufsübungen suchte der junge Dominikaner, nach dem Eintritt ins Kloster, Trost gegen die Qual, welche ihm der Anblick der sittlichen Verkommenheit verursachte (133). Der glühende Eifer für sittliche Erneuerung (412) bewirkte, dafs er als furchtloser Sittenrichter auftrat (136) und einen rücksichtslosen Kampf gegen die Laster führte (134). In San Marco führte er eine strenge Reform durch: er selbst gab allen ein lebendiges Vorbild der Grundsätze, welche er einschärfte (136). Das ihm vorschwebende Ziel war eine durchgreifende Reform aller Verhältnisse (136).

Wie stimmt aber zu dieser Charakterschilderung die folgende Auffassung, die Pastor an anderen Stellen ausspricht und auch in das Gesamturteil aufnimmt? Der geistvolle Mann, der so energisch und zielbewufst für die höchsten Ideale eintrat, soll doch phantastisch und überspannt gewesen sein (337. 382. 410): er überschreitet Klugheit und Billigkeit (148), sein ungestümer Geist reifst ihn fort und läfst ihn jede von Klugheit und Vorsicht gebotene Schranke vergessen (136). Sind diese Gegensätze in einem solchen Charakter, wie Pastor ihn eben gezeichnet hatte, überhaupt möglich? Und wie erklärt sich denn Pastor die Vereinigung der Gegensätze psychologisch, er, der doch den Gegner Savonarolas, Alexander VI., stets psychologisch zu ergründen versucht? Herr Prof. Pastor möge mir gestatten, hier meine Ansicht auszusprechen. Es ist nicht möglich, dafs ein Mann, der so hohe christliche Tugendideale thatsächlich und mit solchem Erfolge anstrebt, ein Mann, der als Ordensreformator ein lebendiges Vorbild seiner wahrhaft reformatorischen Grundsätze wurde, zugleich von mafsloser Leidenschaftlichkeit (378) beherrscht war und sich als stolzen (337. 387. 399), selbstüberhebenden (337. 387) Mönch von unversöhnlicher Gesinnung, als trotzig (391) beweist, ja sogar Blasphemieen (152. 394) begeht. Es ist nicht denkbar, dafs ein Mann von so anerkannter Tugend das Beispiel seiner eigenen Predigt, die Grundlage seiner Reformen vollständig vergessen sollte, indem er wohl nicht an dauernde loyale Unterwerfung dachte (381), seine objektive Überzeugung

als Mafs seines kirchlichen Gehorsams aufstellte (382), so dafs ihm sogar der demütige Gehorsam gegen die höchste Autorität vollständig fehlte (412). Ein solcher Mann wäre nicht sittlich tadellos zu nennen, er wäre auch nicht sittlich tadellos geblieben! Er hätte die Erfolge nicht haben können, die er gehabt hat. Sein gröfster Fehler, sagt Pastor, ist die Einmischung in politische Händel und der Ungehorsam gegen den Heiligen Stuhl (410). Aber seine Absichten waren zum mindesten in den ersten Jahren seiner öffentlichen Thätigkeit rein und lauter (410). Wann änderten sich denn Savonarolas Absichten, wann hörten sie auf, rein und lauter zu sein, wenn er sofort beim ersten Schritte seiner öffentlichen Thätigkeit seinen Gegner, den Mediceer, absichtlich und zwecklos reizte? „Er hatte sich an der politischen Umwälzung beteiligt hauptsächlich im Interesse der Religion: der Staat sollte durch Zwangsmittel der Korruption entgegentreten, eine religiös-sittliche Erneuerung durchführen" (153). „Die politische Reform war nur ein Teil der grofsen Aufgabe, welche sich Savonarola gestellt: seine Pläne umfafsten ebenso das sociale Leben wie Wissenschaft, Litteratur und Kunst. Gegenüber dem Heidentum der falschen Renaissance sollte auf allen Gebieten des Lebens das Christentum wieder zur Herrschaft gebracht werden. Sein Evviva Christo sollte von Mund zu Mund gehen; das göttliche Gesetzbuch sollte die höchste Norm des politischen und socialen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens sein. In diesem Sinne ward Christus zum König von Florenz und zum Schutzherrn seiner Freiheit proklamiert" (140). Hier ist doch offenbar die religiöse Tendenz und das christliche Ideal der Predigt Savonarolas anerkannt. Dann ist es aber unbegreiflich, wenn wir über denselben Mann das Urteil hören: „Predigen aber war für den Mönch von S. Marco fast gleichbedeutend mit politisch thätig sein" (380). Wenn Savonarola solche eminent christliche und kirchliche Zwecke verfolgte, so möchte man doch gern die psychologische Begründung dafür kennen lernen, dafs derselbe Mann dabei „bis zum politischen Fanatismus" sich ereiferte (152. 410), fortgesetzte Schmähpredigten hielt (384), und dafs ihn „sein politischer Fanatismus zu einem förmlichen Vernichtungskrieg gegen seine Gegner" trieb (378), besonders wenn wir an die persönlichen Tugenden des geistvollen, sittlich tadellosen Mannes denken. Durch ein solches Benehmen hätte er mehr, als es seine Gegner thaten, die er bekämpfte, die christliche Religion ruiniert. Vor allem hätte er nie einen solchen ungemessenen Einflufs zum Guten auf hoch und niedrig errungen.

Die Erfolge seiner Predigt leugnet selbst Pastor nicht ab. „Alle Berichte stimmen darin überein, dafs sein Ansehen ein aufserordentliches war“ (378). Pastor anerkennt ferner sein erfolgreiches Auftreten für die Erhaltung der Ruhe in Florenz im Jahre 1494 (138). „Die Erfolge, welche er durch seine Sittenpredigten namentlich in Florenz erzielte, waren für den Augenblick ganz aufserordentliche. Das Aussehen der Stadt schien wie umgewandelt.[1] ... Ein neues Leben hatte in Florenz begonnen“ (147). Die Wirkungen seiner Verfassung sind wohlthätig gewesen (139). Dennoch soll er „der ungeeignetste Mann zu einer wirklich dauernden Umwandlung der Lebensverhältnisse“ (149) gewesen sein, und die geistige Erneuerung, die sich in den zahlreichen Bekehrungen und in der Änderung der Sitten zum Besseren als eine innere greifbar zeigte, soll doch nur eine äufserliche Umgestaltung der Sitten gewesen sein (153): dann müfsten freilich die Bekehrten alle Heuchler gewesen sein! Warum sucht Pastor denn den Grund für das Scheitern der durch Savonarola vorgenommenen Religionserneuerungen allein in Savonarola selbst? Erinnert er sich nicht, — ich möchte sagen an Tausende von Beispielen aus der Geschichte, welche deutlich zeigen, dafs auch die beste Absicht unter gewissen Umständen nur eine zeitweise Besserung von Land und Volk hervorzurufen vermag? Ich erinnere ihn z. B. an die von Wundern so oft verklärten Bemühungen des grofsen Heidenapostels, des hl. Franz Xaver, bei den total verkommenen Portugiesen in Ostindien: wie oft hat die Anwesenheit des Heiligen ganze Städte plötzlich zum Guten bekehrt; kaum aber hatte er sie auch nur für kurze Zeit verlassen, so kehrten die alten Laster wieder ein! Niemand wird diesen Mifserfolg dem hl. Franz Xaver, sondern einzig und allein den verderbten Portugiesen selbst zuschreiben. Somit darf für den Historiker das Scheitern eines Planes und erst recht das Scheitern nach dem Tode nicht als ein Moment gegen die Gesinnung des Urhebers jenes Planes ausgelegt werden. Pastor mufs selbst zugestehen, dafs das Volk von Florenz leichtsinnig und leichtfertig war (vgl. 153), dafs

---

[1] „Das Aussehen der Stadt schien wie umgewandelt.“ Das Aussehen der Stadt bedeutet hier das Aussehen, welches die Stadt dem Beobachter darbietet, das Objekt, welches er sieht. Der Beobachter bemerkte also ein anderes Objekt, als er vorher erblickt hatte: aber das, was er jetzt sah (nämlich das in sittlicher Hinsicht bessere Benehmen der Bürger), das schien ihm so, d. h. es wurde von ihm gesehen. Jener Satz ist also eigentlich nur ein Identitätsurteil: der logische Ausdruck desselben pafst nicht für den Inhalt, wie der Zusammenhang der Rede zeigt.

ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen den Florentinern und ihrem begeisterten Propheten bestand (153). Vielleicht wird Pastor wieder sagen, er habe an den angegebenen Stellen gar nicht daran gedacht, Savonarola wegen der späteren Mifserfolge seiner Bestrebungen als unfähig zur Erneuerung und Reform der Kirche hinzustellen: nun gut, warum war denn Savonarola unfähig, eine dauernde Umwandlung bei den Florentinern durchzuführen? Wahrscheinlich wohl wieder wegen seiner Mafslosigkeit, Überstürzung, Übertreibung, Engherzigkeit, Härte, Strenge: denn die Grundgedanken, ‚Principien‘ des Umwandlungsplanes, ja selbst die bewufsten Absichten Savonarolas waren ja nach Pastor selbst gut und kirchlich! Vielleicht gibt Pastor uns in einer neuen Broschüre die ersehnte Aufklärung.

Am auffälligsten scheinen mir jedoch die Widersprüche in Pastors Urteil über die Stellung Savonarolas zum kirchlichen Glauben zu sein. Savonarola gehört nicht zu den Vorläufern der Reformatoren (410 Anm. 3; 392: Anm. 4 zu 391). Der Mönch von S. Marco leugnete keine Glaubenslehre (377). Dem katholischen Dogma als solchem ist Savonarola in der Theorie stets treu geblieben (410). Aber trotzdem wirft Pastor ihm die schwersten dogmatischen Irrtümer vor und läfst ihn die wichtigsten Dogmen, welche die Konstitution der Kirche betreffen, leugnen. Er macht ihn zum Rigoristen, zum Geistesverwandten Tertullians (148). Er läfst ihn ferner die Strafgewalt des Heiligen Stuhles leugnen und erklärt seine Konzilspläne für schismatisch (410), denn Savonarola arbeitet für eine Nationalkirche (151). Savonarola hatte die falsche Theorie einer Oberhoheit des Konzils über den Papst (399. 154). Sein Vorgehen war offenbar revolutionär (401), er betrat den Weg aller Rebellen (399). Er wollte Alexander mit Hilfe der weltlichen Gewalt vom Throne stürzen (408). Er wollte eine europäische Fürstenrevolution zum Sturze des Papstes ins Werk setzen (401). Nicht nur Ungehorsam gegen den Heiligen Stuhl (392), sondern Auflehnung gegen die päpstliche Autorität selbst (388) ist sein Verbrechen. „Wie einst Hus nahm er keinen Anstand, die subjektive Überzeugung zum Mafsstabe des kirchlichen Gehorsams zu erklären“ (382). „Er stellte eine neue Theorie des kirchlichen Gehorsams auf, welche alle Ordnung in der Kirche umstürzen mufste“ (383 f.). Seine Theorie machte jede Auflehnung gegen die Autorität leicht (393 Anm. 1). Er griff die Grundlage aller kirchlichen Ordnung an (154).

Es ist aber evident, dafs der Geistesverwandte Tertullians, der zugleich Hus nachahmt, schismatische Pläne hegt und die

genannten antikirchlichen Theorieen praktisch befolgt, unmöglich dogmatisch korrekt, katholisch sein kann. Das sind klare theologische Widersprüche.

Noch ein letzter Widerspruch mufs aber berührt werden. Pastor hält sein Urteil über Savonarola für abschliefsend. Savonarola war Rebell gegen den Papst und hat die Strafe seines Ungehorsams gefunden. „Aber wie weit die Verurteilung zum Tode gerecht war, wird stets ungewifs bleiben" (408). Wenn aber letztere stets ungewifs bleiben wird, so ist ja gerade einer der wichtigsten Punkte für die Beurteilung ungewifs, und die Geschichte hat Savonarola noch nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, wie Louis Veuillot sagt, der natürlich von Pastor als Journalist und als stets den extremen Tendenzen huldigend verdächtigt wird.[1] Was für einen Wert haben denn eigentlich solche kurze Urteile? Weifs Pastor nicht, dafs er selbst von anderen Kritikern als den extremsten Tendenzen huldigend bezeichnet wird? Wie oft schon schien das Urteil über irgend eine geschichtliche Thatsache oder Persönlichkeit festgestellt und abgeschlossen zu sein: Pastor möge nur an die feststehenden Urteile über die Jungfrau von Orleans denken! Er selbst citiert zu seinem Lobe eine Kritik der Revue bleue von Müntz, worin es heifst, dafs die Sache Savonarolas schon einmal abgemacht schien.

Wir haben die Urteile Pastors bis jetzt nur nach ihrer formalen Seite vom logischen Standpunkte betrachtet und geprüft, ob sie so, wie Pastor sie hinstellt, überhaupt untereinander in Einklang zu bringen sind. Das Resultat scheint uns folgendes zu sein: Pastors Urteil schwankt und widerspricht sich selbst. Bald mufs man Savonarola nach Pastor für grenzenlos überspannt, eigebildet, ja für jemand halten, der an Hallucinationen leidet, denn er glaubt ja sogar dem „somnambulen" Mönch Fra Maruffi, bald für bewufst schlecht, aufsässig gegen Papst und Kirche, — bald, aber seltener, ist er endlich ein Mann von Tugend und starkem Charakter. Diese drei Dinge reime sich Pastor zusammen, — wir können es nicht!

3. Aber wir müssen auch noch hinzufügen: Pastors Urteil über Savonarola ist unvollständig. Er hat eigentlich nur die politische Seite der Predigt Savonarolas ins Auge gefafst und auch diese nur einseitig behandelt. Ebensowenig wie von dem Bildungsgange Savonarolas erfahren wir auch von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit durch Pastor so gut wie nichts. Seine

[1] Zur Beurteilung S. S. 2 Anm. 4.

zahlreichen litterarischen Werke sind nicht angegeben, nicht analysiert, obwohl sich aus ihnen erst das Verständnis für die Ideen des Verfassers gewinnen läfst. Pastor beschränkt sich darauf, uns mitzuteilen, dafs Savonarola kein Feind der Wissenschaften war, und führt dafür zwei Thatsachen an, dafs er in San Marco die Sprachstudien gefördert und die Bibliothek Cosimos (die mediceische Handschriftensammlung) für Florenz gerettet habe, legt aber der ersteren nur ganz geringe Erfolge bei, während sie thatsächlich viel gröfser waren.[1] Von der Bedeutung Savonarolas als Philosoph und Apologet[2] weifs Pastor nichts zu sagen: von seiner grofsen Aufgabe als Hüter der christlichen Principien im Kampfe gegen den ethnisierenden Platonismus der Renaissance und von seinen erfolgreichen Anstrengungen zur Erhaltung der aristotelischen Traditionen des Mittelalters erfahren wir nichts. Die Gründung einer christlich-philosophischen Akademie durch Savonarola wird nicht erwähnt. Nur über seinen Einflufs zu Gunsten der christlichen Kunst verbreitet er sich, aber auch dabei bemängelt er, wie wir schon oben S. 345 bemerkt haben, den engherzigen Rigorismus und die Übertreibung, ohne auf die Ästhetik Savonarolas und ihre christliche Begründung in seinen Schriften näher einzugehen. Aus den letzteren widerlegt sich aber jener Vorwurf von selbst. Savonarolas Kritik des Naturalismus in der zeitgenössischen Kunst wird übrigens von Pastor als „nicht selten übertrieben" (143. 147) bezeichnet. Welche Fälle er damit meint, ist leider nicht zu ersehen; denn die beiden angeführten Stellen (143) entsprechen in allem, selbst im Kleinsten, gerade dem Bilde, welches Pastor über Malerei und Skulptur der damaligen Zeit von S. 143 bis 146 in einer Breite entwirft, die wunderlich genug gegen eine an anderen wichtigeren Stellen angewandte Kürze absticht. Mit Staunen nur, möchte ich sagen, liest man die noch recht milden Worte Savonarolas über jene kunstgeschichtlichen Thatsachen, welche Pastor selbst in ihrer ganzen Schamlosigkeit aufdeckt: bei der von Pastor so oft betonten Übertreibung und Rücksichtslosigkeit Savonarolas in der Kritik der Kunst müfste man wahrlich viel Schlimmeres erwarten.

Savonarolas spekulative und mystische Theologie und besonders seine Ansichten über die Kirche und ihre Hierarchie, — ohne deren Kenntnis sein Verhältnis zu Alexander, seine Konzilspläne und viele andere Mafsnahmen nicht gewürdigt

[1] Vgl. Luotti p. 78.

[2] M. Glofsner, Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophiegeschichtliche Studie. Paderborn 1898.

werden können, werden nicht behandelt: und die Stellen, welche sein Prophetentum betreffen, ersetzen nicht die von Savonarola darüber aufgestellte theologische Lehre.

Von der socialen Wirksamkeit Savonarolas für die Armen und die arbeitenden Klassen erfahren wir nichts. Pastors Urteil ist deshalb unvollständig und bedarf sehr der Ergänzung. Gewifs konnte man von Pastor nicht verlangen, dafs er die genannten Punkte ausführlich oder gar erschöpfend behandeln sollte, weil er keine Monographie über Savonarola geschrieben hat: allein ganz übersehen oder übergehen durfte er sie nicht, wenn er sich auf ein Gesamturteil einlassen und die Bedeutung Savonarolas in dem dazu breit genug entworfenen Rahmen der Papstgeschichte darstellen wollte. Sein Bild zeigt Lücken, welche die Ähnlichkeit beeinträchtigen.

In der politischen Beurteilung endlich findet sich ein anderer Fehler. Pastor hat Alexander VI. moralisch vernichtet. Das Urteil über ihn — mag es richtig sein, wie uns scheint, oder nicht —, ist ein hartes und schweres und nicht ohne Bitterkeit geschrieben, wir nehmen an, aus gerechter Entrüstung. Aber Pastor ist sich in diesem Gefühle nicht konsequent geblieben. Bei der Beurteilung des Verhältnisses, in welchem Alexander zu Savonarola stand, tritt der Kritiker ganz auf Alexanders Seite, nicht blofs auf die Seite des Papstes, sondern er nimmt für Borja Partei. Er läfst ihn in einem Lichte erscheinen, welches sich nach psychologischen Gesetzen nicht mit der vorangegangenen harten Beurteilung vereinigen läfst. Bis dahin hatte Pastor für Alexanders Motive keine rechtfertigende Entschuldigung: nur gegenüber Savonarola sind die Motive Alexanders untadelhaft, und die ganze Schwere der Schuld wird Savonarola zugeschoben. Dabei wird aber aufser acht gelassen, dafs der letztere einem schlechten, vielleicht dem schlimmsten Papste des Mittelalters gegenüberstand. Pastor selbst gibt Alexander die Schuld an dem Verderben der Kirche (174); aber er tadelt Savonarola wegen der mafslosen Schilderung der Sünden Roms (383), für deren Wahrheit Pastor selbst die besten Beweise erbringt, indem er sich gerade auf Savonarola beruft (II, 547). Ja, er stellt Savonarola mit den Heiligen der Kirche, Vincenz Ferrer, Bernadino von Siena, Giovanni Capistrano zusammen, welche „die furchtbaren Schäden" des Jahrhunderts rückhaltslos aufdeckten (I, 29). Die Mitwirkung politischer Motive bei Alexander[1] im Konflikt mit Savonarola kann auch

[1] Vgl. Schnitzer, Hist.-pol. Bl. Bd. 121. S. 717 ff.



Pastor nicht leugnen (III, 384. 388. 396): er gesteht, dafs Alexander durchaus Savonarola aus Florenz entfernen wollte und deshalb die Ordensreform desselben inhibierte (385); aber er übersieht, dafs er dadurch den Streit zwischen beiden selbst auf ein weltliches Gebiet verlegt und dann auch vom gleichen Standpunkte aus die Rechte Savonarolas auf eigene politische Überzeugung von der Schädlichkeit der Liga und vom Nutzen der neuen Florentiner Verfassung, sowie auf die Erhaltung seiner reformierten Kongregation anerkennen müfste. Er rühmt die grofse Mäfsigung und Schonung, mit welcher Alexander seinen Gegner behandelte; aber er vergifst, dafs Alexander denselben stürzen wollte und zu diesem Zwecke seine Auslieferung um jeden Preis verlangte, dafs er die Erlaubnis zur Anwendung der Folter gab, die Kommissäre zur Verhängung der Todesstrafe instruierte und seine Freude über die Hinrichtung nicht verbergen konnte.[1] Er übersieht auch, dafs Alexander in seinen Mafsregeln gegen Savonarola vielfach schwankte, ihn bald tadelte, bald wieder lobte, seine Lehre zuerst als richtig anerkannte und ihn, obwohl er sie nachher für falsch erklärte, dennoch nicht wegen derselben verurteilen liefs, ja ihm noch bis zuletzt Verzeihung und Belohnung in Aussicht stellte, wenn er nur nachgegeben hätte und für die persönlichen Zwecke des Papstes eingetreten wäre. Pastor verschweigt dabei auch die zweifellos erwiesene Thatsache, dafs Alexander, um Savonarola zu bestechen, ihm das Kardinalat anbieten liefs.[2] Ebenso verschweigt er das Anerbieten, welches Kardinal Piccolomini (Pius III.) Savonarola im Jahre 1497 machte, seine Lossprechung für 5000 Scudi zu erwirken.[3] Endlich vergifst er auch, wie es scheint, die Bedeutung der Thatsache, dafs Alexander selbst die Schuld der Verurteilung von sich auf die Florentiner abwälzen wollte, und dafs die letzteren sich selbst davon frei zu machen suchten. Wenn die Richter selber die Verantwortung für das bereits gefällte Urteil ablehnen möchten, so ist das ein sehr schlimmes Zeichen, dafs auch die Verurteilung nicht mit rechten Dingen zuging.

4. Wir können daher nur sagen: Pastors Urteil über Savonarola ist unlogisch und unpsychologisch. Ist aber die Darstellung Savonarolas bei Pastor unlogisch und wider die Erfahrungsgrundsätze der Psychologie, enthält sie psychologisch wider-

[1] Schnitzer a. a. O. S. 728—730.

[2] Schnitzer a. a. O. S. 721; 645. — Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1898 Nr. 8 S. 6.

[3] Schnitzer a. a. O. S. 723.

sprechende Züge, so ist sie sofort auch unhistorisch: das heifst nichts anderes, als dafs es einen solchen Mann nicht geben kann, und dafs er nicht existiert hat.

Pastors Savonarola hätte nie den weisen Philipp Neri so begeistern können, dafs der Apostel von Rom, der Stifter des Oratoriums, der seinen Lieblingsschüler Cäsar Baronius zum Geschichtsschreiber der Kirche herangebildet hat, in dem Dominikaner von San Marco den Heiligen und Märtyrer verehrte. Pastors Savonarola ist eine Figur, wie sie die Arrabiati sich schufen. Und eine solche Figur sollte im stande gewesen sein, vierhundert Jahre hindurch sich begeisterte Verehrer und Bewunderer ihrer Thaten unter allen Ständen, Laien und Priestern, Bischöfen und Päpsten, ja selbst unter den von der Kirche anerkannten Heiligen zu schaffen? Man vergafs den Scheiterhaufen und den scheinbaren Mifserfolg seines Wirkens; aber niemals hat man Savonarolas gewaltige Wirkung als Reformators der Kirche, als Apologeten des Christentums, als Philosophen und als Theologen vergessen. Die Worte, welche die Civiltà Cattolica erst jüngst gesprochen hat, sind auch ein kleiner Beweis gegen Pastor, dafs das Werk Savonarolas nicht so vollständig gescheitert ist, wie unser Innsbrucker Historiker glauben machen will: „Vier ganze Jahrhunderte vermochten nicht den glühenden Enthusiasmus und die starke Liebe zu dem Frate von San Marco auszulöschen, als ob er noch unter uns lebte oder gestern gestorben wäre; und die höchsten Rücksichten der bürgerlichen Gesellschaft wie der Kirche verlangten die prompte Apologie seines Lebens, seiner Mission, seiner persönlichen Tugend."[1]

In unserem ersten Versuche zur Richtigstellung des Pastorschen Urteils haben wir uns bescheiden ausgedrückt: Pastor schwankt und widerspricht sich; dadurch zeigt er, dafs er Savonarola nicht verstanden hat. Wir wollen auch jetzt diesem Resultat nichts hinzufügen; es genügt vollständig, um unsere innerste Überzeugung auszudrücken. Nur möchten wir Pastor noch bitten, seine litterarische Ehre nicht wieder mit der gehässigen Behauptung zu beflecken, wie er es in seinen „Kritischen Streifzügen" (S. 17) gethan hat, als ob wir uns auch hier wieder die „Dokumente" nach unserer Art zurechtgelegt hätten. Gerade diese Verdächtigung hat uns leider gezwungen, ausführlicher und schärfer, als uns lieb war, uns über diese Teilfrage auszusprechen.

---

[1] La Civiltà Cattolica, Ser. XVII vol. 3 quad. 1155 (6. Ag. 1898) p. 206.



Was den Ausdruck „Volksverführer“ anbetrifft, so hat Pastor recht zu behaupten, daſs er weder an der von mir angegebenen Stelle (Gesch. d. Päpste III. 150), noch an einer anderen Savonarola so genannt habe: er nennt ihn a. a. O. bloſs „Volksführer“. Aber dieser Ausdruck konnte in dem Zusammenhange, in welchem er steht, und nach der ganzen Auffassung, welche Savonarola bei Pastor erfährt, nur in malam partem verstanden werden, in der Bedeutung, die wir im gewöhnlichen Sprachgebrauche mit dem Worte „Volksverführer“ ausdrücken. Denn ein politisches Parteihaupt, ein von maſsloser Leidenschaft und politischem Fanatismus beseelter Volksführer, welcher den Weg aller Rebellen betritt u. s. w., ist eben nichts anderes als ein Volksverführer, und als solchen hat Pastor Savonarola fälschlich aufgefaſst und dargestellt. So hatte auch Alexander VI. ihn genannt.[1] So hat ihn später Joh. Fr. Buddeus als Demagogen geschildert.[2] Ich hatte also sachlich recht zu behaupten, daſs Pastor Savonarola einen „Volksverführer“ genannt habe, obwohl er an jener Stelle nicht dieses Wort, sondern das mehrdeutige Wort Volksführer gebraucht hat.

II. Gehen wir gleich auf die Selbstverteidigung Pastors ein. Er führt zunächst günstige Urteile über seine Savonaroladarstellung an (Zur Beurteilung S., S. 4—8): „In den sehr zahlreichen Kritiken über den dritten Band der Papstgeschichte wurde gerade die Darstellung Savonarolas als besonders gelungen hervorgehoben, und zwar von sehr kompetenten Beurteilern“ (S. 4). Diese Urteile sind jedoch weder uneingeschränkt günstig, noch rühren sie alle von sehr kompetenten Beurteilern her. E. Müntz gibt freilich in der Revue bleue Pastor vollständig recht. Aber sein Urteil entspricht nicht den kirchlichen Entscheidungen über die Korrektheit von Savonarolas Lehre. Auſserdem nennt dieser Kritiker Savonarola gerade auf Grund der Pastorschen Darstellung „einen Vorläufer der Reformation“, was Pastor doch als unrichtig hingestellt hat. Das Urteil von Müntz

[1] Gherardi, Nuovi documenti e Studi intorno a Girolamo Savonarola, 2. ed. Firenze 1887, p. 242: ad examen illius iniquitatis filii et perditionis alumni, populi seductoris, Hieronymi Savonarolae . . . Vgl. p. 231: qui non solum vanis ampulosisque pollicitationibus populum illum diluserat . . .

[2] Artes Tyrannicas Hieronymi Savonarolae Praeside M. Joh. Francisco Buddeo repraesentabit Hinrich Adam Nolbeck, Jenae 1690, p. 24: Tanto quippe facilius erat, fucatae Sanctitatis specie, populo, ad vana commenta jam satis proclivi, illudere, quanto majorem pietatis opinionem ipsa vitae professio, ac severior Dominici disciplina, ipsi conciliabat. Vgl. p. 11.



konstatiert daher gerade den oben angegebenen Widerspruch Pastors. Forgeot erklärt zwar „die Einleitung der Papstgeschichte, in welcher Savonarola im allgemeinen gekennzeichnet ist, für eine wunderbare Leistung". Ob er auch die historische Darstellung der Lebensereignisse Savonarolas im einzelnen für richtig hält, darüber sagt Pastor uns nichts. Das von Burr abgegebene Urteil ist nicht zutreffend. Er sagt, dafs Creighton und Pastor Savonarola mit grofser Übereinstimmung behandeln: „Sie halten fest an seiner Ehrlichkeit, seiner Rechtgläubigkeit". Das thut zwar Pastor, wie wir gesehen haben, manchmal — aber nicht durchgängig; denn wer soll noch an die Ehrlichkeit Savonarolas glauben, wenn er, wie Pastor sagt (III, 140), behauptet, er habe „sogar einmal eine Vision Maruffis im angeblichen Auftrage der Engel als eigene ausgegeben"! Wurm, Cardauns (in einem populären Aufsatz in der illustrierten Familienzeitung „Deutscher Hausschatz") und Rösler geben Pastor recht. Soviel bekannt geworden ist, haben diese ehrenwerten Gelehrten sich jedoch nicht selbständig mit der Frage beschäftigt. Röslers Urteil ist zum Teil schon durch die Thatsachen zunichte gemacht: „Den Versuchen von der einen sowie von der anderen Seite, den in Selbsttäuschung befangenen Propheten im Nimbus der Verklärung erscheinen zu lassen, dürfte mit Pastors Darstellung ein Ende gemacht sein." Dafs dieser Erfolg nicht eingetreten ist, zeigt sowohl Luottos Werk wie die sonstige scharfe Gegenkritik, welche Pastor hervorgerufen hat. Viktor Müller drückt sich über Pastors Buch etwas sehr allgemein aus: „Die Geschichte Savonarolas ist mit vieler Bestimmtheit, Klarheit und einem wundervollen Feingefühl für die Farbenwahl gezeichnet." Man sieht nicht ein, worauf dieses Lob eigentlich zielen soll; hebt es nur die gute Diktion hervor, oder erklärt sich der Kritiker auch für überzeugt von der historischen Wahrheit? Einen eigentümlichen, ja peinlichen Eindruck machen die Worte, welche Pastor von Bellesheim anführt, und welche nur einen Teil von Savonarolas Leben betreffen: „Eine hervorragende Leistung ist die Darstellung des Verhältnisses, welches der Papst zu Savonarola einschlug [sic]. Der Theologe, der Kulturhistoriker und auch der Seelenführer kann aus dieser mit voller Beherrschung der Thatsachen wie mit klarer Erkenntnis der Grundsätze und Erscheinungen des mystischen Lebens verfafsten Studie reichen Gewinn schöpfen." Der Theologe freilich kann daraus lernen, wie es möglich ist, das katholische Dogma in der Theorie festzuhalten und doch montanistische, husitische und schismatische Ansichten zu vertreten. Der Kulturkistoriker dürfte aus dieser

Partie des Pastorschen Buches nichts Neues lernen, was er nicht schon von Burckhardt und anderen, aus deren Werken Pastor schöpfte, gelernt hätte. Die Pastoraltheologie, welche der Seelenführer sogar lernen könnte, widerspricht jedenfalls der kirchlich anerkannten Theologie. Von dem Kulturhistoriker Georg Steinhausen läfst sich Pastor nur sein „Streben nach Objektivität" bezeugen; soweit dasselbe etwas rein Innerliches ist, wollen auch wir es Pastor nicht absprechen: ut desint vires, tamen est laudanda voluntas. Professor Freytag bezeichnet (im Berliner Centralorgan für die Interessen des Realschulwesens) Pastors Beurteilung Savonarolas als durchaus richtig, das Leipziger Centralblatt als „durchaus verständig", und die Berliner Mitteilungen aus der historischen Litteratur geben für die Darlegung der Wirksamkeit Savonarolas und seines Verhältnisses zu Alexander VI. sogar das Prädikat „vortrefflich".

Zuletzt spielt Pastor noch einen Trumpf aus: „Kein Geringerer endlich als Jakob Burckhardt schrieb mir am 22. Dezember 1895: ‚Auch über den wirklichen Savonarola kann man sich mit Ihrer Hilfe nun völlig ins klare setzen'."[1] Der berühmte Kulturhistoriker Burckhardt hatte freilich früher ein von Pastors Ansicht abweichendes und für Savonarola günstigeres Urteil gefällt. Dafs er, zumal bei dem damaligen Standpunkt der Forschung, über das Thatsächliche nicht ganz ins reine kommen konnte, zeigt diese letzte briefliche kurze Äufserung des beinahe achtzigjährigen Greises, der vorsichtigerweise nichts weiter sagt, als dafs er glaubte im stande zu sein, mit Vergleichung der Pastorschen Darstellung jetzt zur Klarheit zu gelangen, wenn er die Prüfung selber vornehmen würde.

Hierauf fährt Pastor fort: „Neuerdings ist jedoch sehr scharfer Widerspruch gegen die in der Papstgeschichte vorgetragene Auffassung Savonarolas erhoben worden," und fügt sofort hinzu: „freilich nur von Schriftstellern, welche an der Apologie des unglücklichen Dominikaners ein fast persönliches Interesse nehmen." Dieser Zusatz bezweckt, jene Kritiker alle ohne Ausnahme von vornherein als parteiisch zu verdächtigen und damit ihre sachlichen Gegengründe zu entwerten. Dafs aber die Gegner Pastors nur dieser Klasse angehören, ist thatsächlich unrichtig. Nicht nur Verehrer Savonarolas, sondern auch andere Gelehrte, die keine Stellung zu der Frage eingenommen haben, endlich auch solche, welche Savonarola verurteilen, haben Pastors Auffassung getadelt und korrigiert. Nur einige von diesen Ur-

[1] Zur Beurteilung S. S. 8.

teilen wollen wir herausgreifen, um unsere Behauptung zu beweisen. Wir sehen dabei von den Kritikern minoris subsellii ganz ab und überlassen es Herrn Prof. Pastor, die Pastoralblätter und ähnliche Stimmen zu seiner Verteidigung zu citieren.

Fr. X. Kraus vor allem, als vir spectabilis in der Kirchengeschichtsschreibung, der sicher nicht zu den parteiischen Savonarola-Verehrern gezählt werden will, leugnet, dafs mit Pastors Urteil das letzte Wort in der Savonarolafrage gesprochen ist. Auch er meint, dafs die Geschichte Savonarola noch nicht gerecht geworden ist.[1]

Ebenso urteilt auch in der wissenschaftlichen Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung der Verfasser des ersten Briefes zur Centenarfeier: „Savonarola gehört zu den seltenen Männern, denen bis zu dieser Stunde auch diese Genugthuung versagt blieb: wie in seinen sterblichen Tagen, so schwankt noch heute, 400 Jahre nach seinem Tode, sein Charakterbild in der Geschichte — von der Parteien Gunst und Hafs verwirrt."[2]

Auch Prof. von Funk findet, dafs Savonarola von Pastor „zu hart" beurteilt ist: „Derselbe hat freilich gefehlt. Bei allseitiger Betrachtung aber erscheinen seine Fehler doch in einem milderen Lichte, als es bei Pastor zu finden ist. S. 394 wird eine seiner Äufserungen geradezu blasphemisch genannt, während in Wahrheit nur eine für unser Gefühl allerdings unzulässige, aber dem Mittelalter weniger anstöfsige Beteuerung vorliegt."[3] Prof. Schnitzer in Dillingen hat in einer Reihe von Aufsätzen die Pastorschen Behauptungen vielfach aus den Quellen als unrichtig erwiesen und hervorgehoben, dafs Pastor wichtige Thatsachen, die zu Gunsten Savonarolas sprechen, einfach verschwiegen hat.[4] Wir werden auf diese sehr mafsvolle Kritik noch öfter verweisen müssen. Prof. Grauert kommt ebenfalls zu einem Urteil, welches Savonarola sehr viel günstiger ist als dasjenige Pastors.[5]

Von besonderem Interesse ist die Stellung, welche die von Jesuiten redigierte Civiltà Cattolica eingenommen hat. Diese Zeitschrift hatte früher Savonarola jedenfalls entschieden verurteilt. Auf Grund der Arbeit Luottos ist sie jetzt zu einer von

[1] Vgl. Litter. Rundschau 1898, Nr. 3, S. 65—70.
[2] Wissenschaftl. Beilage zur M. Allg. Ztg. 1898, Nr. 148, S. 2. (Kirchenpolitische Briefe XXVII.)
[3] Litter. Rundschau 1896, Nr. 10, S. 291.
[4] Jos. Schnitzer: Savonarola im Lichte der neuesten Litteratur: Histor.-polit. Blätter 1898, Bd. 121, Heft 7—11.
[5] Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1898, Nr. 34—39.

Pastor abweichenden Auffassung gelangt:[1] Savonarola ist nicht länger Revolutionär und Rebell gegen die Lehrautorität der Kirche und des Papstes. Über die Wirkung, welche Luottos Buch ausgeübt hat, sagt die Zeitschrift folgendes: „le pubblicazioni recenti intorno il Savonarola, segnatamente quelle del compianto prof. Luotto, accrebero senza dubbio le simpatie pel grande domenicano e misero in miglior luce la sua attività apostolica, il suo zelo fervente per la riforma de' costumi depravati, la bontà e purezza delle sue intenzioni: mà tutto ciò si riferisce in gran parte [also doch nicht ausschliefslich] al primo periodo, diremo così, e suo apostolato. [Diese Unterscheidung der Perioden ist unklar und meines Erachtens willkürlich; denn mit Savonarolas Auftreten in Florenz beginnt seine Reformthätigkeit, sein Apostolat.] La catastrofè, che poi seguì, rimane nelle sue cause e ne' suoi effetti, quale l'ha designata finora la storia [inzwischen ist aber durch die neuesten Forschungen der Kausalzusammenhang der Ereignisse viel genauer erkannt worden!], e se vi ha ora differenza nel giudicarla, la differenza sta in questo, che appunto per le accresciate simpatie verso il Savonarola ersu ci appare più grande e più doloroso."[2] Das Endurteil aber ist ein allgemeines, welches dem Gesamturteil Pastors widerspricht: „Noi per parte nostra teniamo conto delle gravissime difficoltà nelle quali trovossi il grande domenicano, siamo pronti perfino a scusare le sue intenzioni."[3] In einem späteren Aufsatze derselben Zeitschrift wird konstatiert, dafs das Leben Savonarolas doch noch von neuem geschrieben werden müfste: „Anzichè perdere tanto tempo nel confutare illustri scrittori cattolici, come un Ludovico Pastor, anzichè spregare l'ingegno in pubblicazioni di scritti polemici e però di occasione (e tale e in buona parte quello stesso del Luotto), destinati a cadere appena trascorso il pericolo ardente delle controversie, meglio assai sarebbe stato pubblicare le opere intere del Savonarola, che ancora aspettano la loro edizione critica, ci poi su questi, e sui documenti o conosciuti od inediti rifare la vita del grande Domenicano con criterio storico, sereno, imparziale, obbiettivo. Questo sarebbe stato il vero e durevolo monumento da erigere al Savonarola in questa occasione del centenario."[4]

[1] La Civiltà Cattolica. Roma, 5 marzo 1898. Serie XVII. Vol. I. Quaderno 1145: Fra Girolamo Savonarola e la risposta di Ludovico Pastor ai suoi critici, p. 577—594. Vgl. Ser. XVI, Vol. V, p. 597; Vol. XII, Quad. 1137, p. 320 sqq. Ser. XVII, Vol. III, Quad. 1155 p. 296 sqq.

[2] La Civiltà Cattolica, Ser. XVII, Vol. I, p. 578.

[3] La Civiltà Cattolica l. c. p. 594.

[4] La Civiltà Cattolica, Ser. XVII, Vol. III, Quad. 1155, p. 316.

Auch Alessandro Gherardi, der sich durch Herausgabe der Nuovi Documenti gewifs als Fachmann in der Savonarolaforschung legitimiert hat, verurteilt im Archivio Storico Italiano Pastors Darstellung: „Trattando del Savonarola, niente passò inosservato al Pastor di quanto si è finora scritto intorno a lui, niuno forse dei documenti che a lui in qualche modo si riferiscono: ma tutto, o quasi, accolse nella sua Storia, giudizi e informazioni, senza raffrontare e discutere, senza badare, dico, alla qualità dei giudici e de' relatori. Trascurò poi quasi del tutto ogni studio ed esame di quanto il Frate avea pensato e scritto; e sentenziò, o per meglio dire accettò, sugli atti della sua vita, la sentenza altrui, senza tener conto delle dottrine da lui professate, e che avrebber potuto, anche a suoi occhi, giustificarle e spiegarle. Questa critica delle fonti e quest' esame degli scritti del Savonarola, che mancano nel Pastore, fece il professor Luotto . . ."[1] Der Kritiker der Schlesischen Volkszeitung gibt ebenfalls Luotto recht, „wenn er es bemängelt, dafs Pastor sich bei seiner Beurteilung Savonarolas fast nur an dasjenige gehalten hat, was andere über denselben geurteilt haben, statt die Schriften Savonarolas selbst durchzusehen. Pastor hat hierauf nur die etwas timide und im Zeitalter der Eisenbahnen kaum verständliche Antwort, dafs die Werke Savonarolas schwer zugänglich seien."[2] Die Revue Thomiste schliefst ihre sehr ruhige, aber die Darstellung Pastors abweisende Kritik mit den Worten: „L'auteur de l'Histoire des Papes pourra répondre qu'il a cité exactement les jugements d'autrui et en nombre, avec indication scrupuleuse de titres des livres et des pages, nous persistons à croire qu'il a méconnu le caractère de Savonarole et de son oeuvre. Heureusement que M. Luotto nous a notablement dédommagé."[3]

III. Hiernach wird man nicht mehr sagen dürfen, dafs der Einspruch gegen Pastors Auffassung nur von parteiischen Apologeten Savonarolas erhoben worden ist. Pastor begeht aber in seiner Selbstverteidigung noch einen anderen Fehler, indem er das Interesse, welches die Savonarolafrage für sich gewonnen hat, als blofses Parteiinteresse verdächtigt: „Gewisse katholische Kreise", sagt er (zur Beurteilung S. 8), „halten es im Hinblick auf das bevorstehende vierte Centenarium von Savonarolas Tod für ihre Pflicht, diesen Dominikaner ‚der Verehrung der Freimaurer zu entziehen' und ihn ‚als einen mit heroischen Tugenden

[1] Quarto Centenario, Nr. 6, p. 42.
[2] Schlesische Volkszeitung 1898, Nr. 97, S. 2.
[3] Revue Thomiste, VI. année, mars 1898, p. 112 s.



ausgestatteten Mann Gottes für die katholische Kirche wieder zu erobern'." Was Pastor unter diesen „gewissen katholischen Kreisen" versteht, werden wir sehen.

Unter dem Ehrenpräsidium des Erzbischofs von Florenz, Kardinal Agostino Bausa, hatte sich ein Comitato Ecclesiastico Fiorentino für die Feier des Centenariums gebildet. Als Organ dieses und der übrigen italienischen Festkomitees erschien daselbst seit Januar 1898 zweimal monatlich eine Zeitschrift „Quarto Centenario della morte di Fra Girolamo Savonarola, Bollettino bimensile illustrato", welche sich die Savonarolaforschung zur Aufgabe gemacht hat und nach ihrem Programm durchaus keine Apotheose ihres Helden, sondern objektive Klarstellung der Fragen beabsichtigt. Später hat die Redaktion freilich erklärt, dafs die Zeitschrift vom 4. Hefte ab nicht mehr als Organ jenes Komitees betrachtet sein wolle, weil sie sich genötigt sehe, in die Polemik einzugreifen und deshalb volle Freiheit der Aktion haben müsse: dadurch verlieren aber die Zustimmungserklärungen, welche die Sache Savonarolas betreffen, nicht an Wert. Der in der ersten Nummer veröffentlichte Aufruf des Florentiner Comentato ecclesiastico ist unterzeichnet vom Weihbischof, sieben Mitgliedern des Metropolitankapitels, von Kanonikern, Professoren, den Obern der verschiedensten Orden und zählt im ganzen 33 Namen. Ihre Stellung ist mit klaren Worten ausgesprochen: „Commemorando cattolicamente il quarto centenario della morte del Savonarola noi intendiamo dunque anzitutto di strappare dalle mani degli avversari una bandiera che non è loro, di cancellare dalle nostre insegne un'onta che non fu mai nostra. Figli riverenti e devoti del Pontificato Romano, senza cercar d'uscire sotto nessun pretesto della nostra posizione d'umili discepoli, noi intendiamo d'onorare in Fra Girolamo Savonarola il cattolico intemerato, il grande Domenicano arso dallo zelo della casa di Dio, il discepolo fedele di San Tommaso d'Aquino, il riformatore dei costumi, che colla potenza della parola e dell' esempio, convertì la Firenze dei Carnasciali nella città di Christo e di Maria: intendiamo d'onorare infine uno dei più grandi e indubbiamente il più vigoroso oratore della nostra lingua, e l'ispiratore della riforma delle arti belle."

Unter den Namen derer, die teils dem Komitee beigetreten sind, teits die Bestrebungen desselben oder der Zeitschrift approbiert haben, finden sich aufser vielen Prälaten und Gelehrten geistlichen und weltlichen Standes aus ganz Italien auch die Namen von acht Kardinälen und sehr vielen Mitgliedern des italienischen Episkopats. Viele davon haben ihre Zustimmung

durch Schreiben, welche im Quarto Centenario abgedruckt sind, ausdrücklich erklärt und motiviert. Überall finden wir Begeisterung für die Sache, die ihnen gerecht erscheint, aber trotzdem die gröfste Reserve und jenes Mafs, welches nichts mehr, aber auch nichts weniger als eine objektive Erforschung der Wahrheit durch die Geschichtswissenschaft verlangt. Von Mitgliedern des hl. Kollegiums finden wir neben Kardinal Bausa den als Historiker rühmlichst bekannten Kard. Alfonso Capecelatro, jetzigen Erzbischof von Capua und Bibliothekar der hl. Kirche; Kard. Sebastiano Galanti, Erzbischof von Ravenna; Kard. Giuseppe Sarto, Patriarch von Venedig; Kard. Domenico Svampa, Erzbischof von Bologna; den Benediktiner Kard. Michele Celesia, Erzbischof von Palermo; Kard. Parocchi, Generalvikar von Rom. Diesen Eminenzen könnten wir noch den Namen eines neunten, durch seine Gelehrsamkeit hervorragenden Kardinals in Rom hinzufügen, der uns mündlich seiner Zustimmung versichert hat. Aus der Zahl des Episkopats finden wir ferner neben dem Weihbischof von Florenz die Erzbischöfe von Vercelli, Taranto, Pisa, Reggio-Emilia, Colossi, Nicopoli, Lepanto, Genua, Udine; die Bischöfe von Montepulciano, Urbania und S. Angelo in Vada, Colle Val d'Elsa, San Miniato, Massa Carrara, Grosseto, Rieti, Chiusi und Piacenza, Sansevero, Cerreto-Sannite, Massa Marittima, Teodosiopoli, Cara und Sarno, Pontremoli, Catanzaro, Luni und Sarzana, Castellaneta, Narni, Venosa, Bagnorea, Modigliana, Modena, Sovano und Pitigliano, Crema, Jesi.

Neun Kardinäle und 35 Mitglieder des italienischen Episkopats repräsentieren also die von Pastor verdächtigten „gewissen katholischen Kreise"!



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *J. Berthier O. P.:* **„Maitre Thomas" et S. Ignace.** Replique au R. S. Brucker S. J. Louvain; imprim. des trois rois.

Ein bisher unbekannter kurzer Brief des hl. Ignatius ist neuerdings aufgefunden worden, in welchem der Stifter der Gesellschaft Jesu sich beklagt, dafs die jüngeren Mitglieder seines Ordens (illi novelli, qui non sunt satis experimentati, tenuerunt oppositum antiquis illis, dicentes quod Thomas est innocens et nunquam scripsit aliquid ad haereticum) nichts auf die Schriften des Thomas geben (scripta Magistri Thomae, que antiqui valde laudent, sed novi et juvenes non tenent aliquid de eis). P. Brucker hat die Worte so erklärt, dafs unter dem magister Thomas der Kardinal Thomas Cajetanus zu verstehen sei. P. Berthier weist allseitig die Absurdität einer solchen Behauptung nach und legt dar, wie dieser „Magister Thomas" nur Thomas v. Aquin sein kann, gegen den sich damals die jüngeren Mitglieder der Gesellschaft Jesu unter Führung von Laynez erklärten. P. Berthier zeigt aus den Konstitutionen dieses Ordens (p. 4, c. 14), dafs Laynez zu den Worten, die vom hl. Ignatius stammen: In theologia legatur.... Doctrina scholastica s. Thomae, hinzufügte aut alius author studentibus utilior, und dafs Laynez anstatt der summa theol. des Thomas „aliqua summa ... his nostris temporibus accommodatior" wollte. Es erscheint gemäfs der sachgemäfsen, gründlichen Auseinandersetzung des P. Berthier ganz unmöglich, wie P. Brucker dazu kommen konnte, an Cajetan zu denken, der damals, als Ignatius diesen Brief schrieb, eben gestorben war und niemals Magister Thomas, sondern Kardinal Cajetan genannt wurde. Die Interpretationskunst des P. Brucker steht beinahe auf der nämlichen Stufe wie die des P. Frins in seiner Antwort auf das gegen Schneemann gerichtete Dummermuthsche Werk. An Verdrehungen des Textes, Verschiebungen geschichtlicher Thatsachen, an leeren Voraussetzungen wird das Menschenmögliche geleistet. Es ist ja weltbekannt, dafs Laynez, Molina, Vasquez, Becanus u. s. w. ihre Theorieen ausdrücklich als eigene Anschauungen erklärten, die sich nicht in Thomas und Augustin finden; sie bezeichneten das Dunkel der Zeit als den Grund, weshalb diese Kirchenlehrer sich zur Erkenntnis des Molinismus nicht emporschwangen. Wenn die Molinisten heutzutage alle Mühe anwenden, um Thomas für sich in Anspruch zu nehmen, so täuschen sie blofs die ganz und gar Unkundigen; nicht die mafsgebende Stelle. Leo XIII. hat noch am 30. Dez. 1892 den Jesuitenorden ermahnt, er möge dem heil. Thomas in seiner Lehre folgen und den Autoren des Ordens blofs, soweit sie mit Thomas übereinstimmen. Wir wüfsten nicht, dafs ein Papst jemals solche Ermahnungen an den Dominikanerorden gerichtet hätte; dafür besteht eben keine Notwendigkeit. Sehr viele, höchst interessante Belehrungen finden sich noch in der Schrift des P. Berthier. Wir heben besonders hervor, was er über den Zusammenhang des hl. Ignatius mit dem Dominikanerorden sagt und über den Ursprung des liber exercitiorum. Ignatius hat auch nie seine tiefe Dankbarkeit diesem Orden gegenüber verleugnet.

2. ***Dr. Basilius Antoniades:*** **Die Staatslehre des heil. Thomas v. Aquino.** Leipzig, J. H. Robolsky.

In zwei Teilen legt der Verf. die Lehre des hl. Thomas über den Staat vor. Der 1. Teil behandelt den Staat an und für sich, seine Notwendigkeit, seinen Zweck, seine Verfassung, die Art und Weise der staatlichen Verwaltung; im 2. Teile wird über das Verhältnis des Staates zur Kirche das Notwendige gesagt. Der Verf. schöpft zumal aus den Kommentaren zu den acht Büchern der Politik des Aristoteles, aus de regimine principum und aus der theologischen Summa. Die Arbeit ist höchst sorgsam gemacht und erwirbt sich für die Gegenwart noch dadurch ein besonderes Verdienst, dafs sie bei geeigneten Stellen darauf hinweist, wie die betreffenden Encykliken Leos XIII. an Thomas sich anschliefsen.

3. ***Simon Deploige:*** **Saint Thomas et la question juive.** Louvain, Institut supérieur de philosophie.

Dieses Schriftchen ist in hohem Grade von praktischer Bedeutung in unsern Tagen, wo der Antisemitismus eine so grofse Rolle spielt. Thomas weifs die richtige Mittellinie zu ziehen. Sie kann in wenigen Worten gekennzeichnet werden: „Keine Feindseligkeit! Freiheit für die Juden! Schutz für die Christen." Freiheit den Juden. Also darf man sie nicht mit Gewalt zum Christentum bekehren; der Glaube beruht auf dem freien Willen. Auch darf man die kleinen Kinder der Juden nicht gegen den Willen der Eltern taufen; dies verstöfst gegen das natürliche Recht der Eltern und setzt das Sakrament der Gefahr der Verunehrung aus. Zudem soll man den Juden Freiheit lassen in der Ausübung ihrer Religion; denn dadurch erhält unser hl. Glaube ein überzeugendes Zeugnis von seinen Feinden, da die religiösen Ceremonien der Juden figürlich das bezeichnen, was wir glauben; die prophetischen Aussprüche, welche sie lesen, sind in unserem Glauben erfüllt. Mit dieser Freiheit, die den Juden gegeben wird, mufs jedoch der Schutz der Christen verbunden sein, damit die Juden nicht ihre für Staat und Familie verderblichen Ideen ausbreiten können.

4. ***W. H. Nolens:*** **De Leer van den h. Thomas van Aquino over het Recht.**

Die Schrift ist eine Dissertation, um das Doktorat in der Staatswissenschaft zu erlangen. Der Verf. nimmt als Ausgangspunkt seiner Abhandlung den bekannten Ausspruch Iherings: „Staunend frage ich mich, wie war es möglich, dafs solche Wahrheiten, wie sie Thomas ab Aquino in sich enthält, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich erspart, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte; denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen." Dieser Ausgangspunkt läfst bereits auf den Geist schliefsen, von dem dieses Buch durchweht ist. Der Einflufs des hl. Thomas nimmt einen stets wachsenden Umfang an; und immer mehr erscheint es, wie der geoffenbarte Glaube geeignet ist, alles menschliche Wissen zu verklären.

5. *Dr. Otten:* **Apologie des göttlichen Selbstbewufstseins.** Programmabhandlung. Paderborn, Bonifaciusdruckerei.

Der Verf. will nach der Lehre des hl. Thomas das göttliche Selbstbewufstsein sicherstellen gegen die Angriffe des Pantheismus, zumal des von Hartmann und Drews verteidigten pantheistischen Systems. Im ersten Teile wird die positive Lehre vorgetragen; im zweiten werden die Einwände gegen den Theismus zurückgewiesen; im dritten zieht der Verf. einen Vergleich zwischen Bewufstem und Unbewufstem; im vierten stellt er die Bedingungen des Selbstbewufstseins auf. S. 45 wird gesagt, zwischen dem endlichen und absoluten Geist, also zwischen der Kreatur und Gott bestände eine reale Wechselbeziehung. Diese ist blofs zwischen den drei göttlichen Personen. Die Kreatur wird wohl realiter auf Gott bezogen als auf ihre Ursache, nicht aber umgekehrt Gott auf die Kreatur. Die Grundlage, das subjectum für eine wahre Wechselbeziehung mufs eine Einheit, sein und so würde, wenn aus der behaupteten Wechselbeziehung streng folgerichtig weiter geschlossen wird, am Ende doch das folgen, was Drews annimmt: eine pantheistische Einheit. Wir haben nur die Philosophie des Unbewufsten von Hartmann angeführt gefunden. Hartmann hält aber jetzt nicht alle dort verteidigten Ansichten aufrecht (vgl. gesammelte Aufsätze).

6. *Branislav Petronievics:* **Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten.** Leipzig, Hermann Haake.

Der ontologische Beweis, welchen hier der Verf. für das Dasein Gottes vorlegt, ist nicht der gewöhnlich so bezeichnete. Er will aus der Undenkbarkeit des reinen, absoluten Nichts die Existenz des absoluten Seins nachweisen. Aber es ergeht diesem Nachweis ebenso wie dem Anfange der Hegelschen Logik, die aus der Inhaltlosigkeit des reinen Seins und des reinen Nichts ihre Identität und zugleich ihren Unterschied im reinen Werden folgert. Es gelingt nicht, den Übergang aus dem Bereiche des Ideellen in den des Realen aus dem Gedanken allein heraus zu konstruieren. Soll der Beweis ein schliefsender werden, so mufs er dem dritten Gottesbeweise im Thomas analog sein, der daraus, dafs etwas ist, folgert, dafs ein absolut notwendiges Sein existiere; denn „bestände letzteres nicht, so könnte überhaupt nichts sein; es wäre keine Möglichkeit für irgend ein Sein". Ein solcher Beweis geht aber davon aus, dafs etwas ist, ist also kein aprioristischer, sondern a posteriori.

7. *F. Ritter v. Feldegg:* **Das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Wissenschaft von der Natur,** nebst einem Anhange: **Widerlegung von A. Bäumkers immanenter Kritik des Gefühls als metaphysischen Princips.** Wien, Alfred Hölder. 48 S.

Die Abhandlung stellt die Antwort auf eine von der philosophischen Gesellschaft in Berlin gestellten Preisfrage vor. Der Verf. führt den Unterschied zwischen der Philosophie und der empirischen Naturwissenschaft darauf zurück, dafs erstere, kurz gesagt, der subjektive Eindruck ist, den die Dinge der Natur im Geiste des Menschen machen, während die Naturwissenschaft sich direkt an die äufseren Gegenstände wendet. Er vergleicht die letztere mit dem Posten einer Rechnung, die Philosophie

mit der Bilanz. Diese wechselt, jenachdem Posten hinzukommen oder entfernt werden; die Posten bleiben dieselben. Damit ist der Philosophie der Charakter einer Wissenschaft genommen; denn nichts objektiv Gewisses bildet ihren Gegenstand. Sie ändert sich ja nach den Köpfen derer, welche die Natur zu ihrem Geiste in Beziehung setzen. Die Philosophie umfafst vielmehr alle Zweige der menschlichen Kenntnis und hat verschiedene Teile, gemäfs den verschiedenen Gesichtspunkten, rationes formales, unter denen sie die Dinge der Natur eint. Es ist Naturphilosophie, wenn alle Dinge unter dem Gesichtspunkte des Beweglichen betrachtet werden; es ist Geometrie, wenn dieser Gesichtspunkt das Mefsbare ist; es ist Metaphysik, wenn als Gesichtspunkt das Sein und überhaupt Begriffe und Eigenheiten, die allem gemeinsam sind, gelten. Und so geht es weiter. Jede Wissenschaft, auch die empirische von der Natur, mufs erst Eindruck im denkenden Geiste machen, ehe sie die Würde einer Wissenschaft beanspruchen kann. — In der Widerlegung der Bäumkerschen Kritik handelt es sich um das Gefühl als Kern unseres Seins und als Fundament der gesamten Weltanschauung. Das Gefühl soll, transcendental gefafst, als metaphysisches Princip, „die identische Verbindung des Subjektiven mit dem Objektiven sein, Träger aller Wirklichkeit". Wenn dies vom Gefühle, als einem der fünf Sinne, gesagt würde, so würde eine solche Definition zwar nicht im geringsten erschöpfend sein, aber doch erklärt werden können. Da es als Sinn ein Auffassungsvermögen wäre, so würde der Grundsatz, der allgemein vom Erkennen gilt, auch auf das Gefühl anzuwenden sein: Cognoscens in actu est cognitum in actu oder cognitum est in tantum cognitum in quantum est in cognoscente. Aber in der vom Verf. gewollten Form ist die Definition des Gefühls nicht zu rechtfertigen, auch nicht vom Standpunkte der modernen Wissenschaft.

8. ***Dr. William Stern:*** **Theorie der Veränderungsauffassung.** Habilitationsschrift. Breslau, Preufs und Jünger.

Vorliegende Abhandlung ist nur ein sehr kleiner Teil eines im Druck befindlichen gröfseren Werkes. Als Quellen der Veränderungsauffassung werden positive Daten aufgestellt, gegen die nichts zu erinnern ist.

9. ***Hugo Juettner:*** **De Polemonis Rhetoris vita, operibus, arte.** P. I. Vratislaviae, Marcus.

Dasselbe gilt von dieser Inauguraldissertation. Sie umfafst positive Daten, welche in schönem, fliefsendem Latein und mit historisch-philologischer Gründlichkeit zusammengestellt sind.

10. ***Johannes Dierich:*** **Die Quellen zur Geschichte Priscillians.** Inauguraldissertation. Breslau, Genossenschaftsbuchdruckerei.

Auch hier handelt es sich um einen Teil eines gröfseren Werkes. Es wird eine Kritik der Darstellung der Priscillianisten und des Sulpicius Severus und eine Untersuchung über die Abfassungszeit der trr. I—III der Würzburger Hs. Mp. th. q. 3 saec. V—VI geboten.

11. ***Otto Baltzer:*** **Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert.** Inauguraldissertation. Naumburg a. S., Lippert & Co. (Pätzsche Buchdruckerei).

Der Verf. spricht von katholischen Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern ohne genügende Kenntnis der katholischen Lehre. Ein solcher Mangel könnte ja bei einem protestantischen Pastor Entschuldigung finden; aber letzterer sollte dann nicht über katholische Dinge schreiben, wie z. B. von der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament, von der Ascese und ähnlichem. Augustin, Lanfranc, Petrus Damiani, Fulbert werden angeführt; die Stellen aus ihnen aber bilden viel mehr ein Zerrbild dessen, was sie gelehrt haben, wie ein Zeugnis der in der katholischen Kirche gelehrten Wahrheit. Dasselbe gilt in erhöhtem Mafse von Anselm und Bernardus. Die Lehre des letzteren ist gänzlich falsch dargestellt. Wir machen dem Verf. nicht den Vorwurf, als sei seine Arbeit eine tendenziöse oder als führe er die Stellen wissentlich falsch an. Diese Autoren sind eben durch und durch von dem Geiste durchdrungen, der heute noch die katholische Kirche durchdringt. Ihre Ausdrücke können nur richtig verstanden werden, wenn man zuerst diesen Geist in sich aufgenommen hat. Ihre termini sind der scholastischen Sprache sowie der Redeweise der Kirchenväter entnommen. Man mufs fehlgehen, wenn man denselben nicht den Sinn unterlegt, der zu ihrer Zeit allgemein damit verbunden wurde.

12. ***J. W. Raeding:*** **Häufigkeitswörterbuch der deutschen Sprache.** Festgestellt durch einen Arbeitsausschufs der deutschen Stenographiesysteme. Steglitz bei Berlin, Selbstverlag des Herausgebers.

Eine ungemein mühsame Arbeit, die unter Mitwirkung vieler Schulmänner und anderer sich dafür interessierenden Herren und unter materieller Beihilfe der Staatsregierung unternommen wurde. Es soll, so genau wie möglich, festgestellt werden: die Häufigkeit der einzelnen Wörter, Silben, Laute, Buchstaben und zwar der einzelnen Buchstaben, der Zusammensetzungen und Verschmelzungen. Das Werk kommt heraus in Doppellieferungen zu ℳ 3 bei 96 S. in gr. Okt. Für alle, welche die Stenographie mit Verständnis betreiben, ist es unentbehrlich. Der Band in Halbfranz geb. kostet ℳ 25. 1820 Personen haben sich an der riesigen Arbeit beteiligt.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Herman Schell, **Das Problem des Geistes.** Würzburg (Göbel) 1898. 65 S.

„Aktualität, lebendige Thätigkeitskraft — im Unterschied von der ruhenden Substantialität ist hinsichtlich der Wesensbestimmung des Geistes die Forderung der gegenwärtigen Philosophie: und zwar in metaphysischer Hinsicht, um die massive Vorstellung einer Unterlage des Innenlebens beim Geiste fernzuhalten . . . .“ (48). So denkt sich Schell den Geist. Wir meinen aber, dafs man niemals die Substantialität des Geistes sich als eine ruhende oder zur Aktualität in Gegensatz stehende gedacht habe oder denke. Der Geist ist Thätigkeit, actus, aber nicht

einem fremden Sein anhaftende Thätigkeit, daher actus substantialis. Zwar kann der geschaffene Geist wegen des „dunklen Naturgrundes" nicht nach allen Seiten hin unmittelbar thätig sein, wie der actus purus. Aber wenn er seine aus ihm entstammenden Hilfskräfte in ihrer Thätigkeit leitet, so ist er gewifs ebenso thätig, als die Hand des Malers bei Führung des Pinsels. Der Geist wird dadurch kein „Wirklichkeitsklötzchen", wie Wundt witzelt. Denn ein Träger der Geistesthätigkeiten ist eine Denknotwendigkeit, der sich weder Schell noch Wundt verschliefsen konnte. Ersterer sagt darum, der Geist sei das Princip vieler Einzelzustände und Erlebnisse (8); letzterer, die Frage nach dem Grunde der psychischen Erscheinungen lasse sich nicht umgehen. Ein Klötzchen ist nicht einmal die körperliche, viel weniger die geistige Substanz.

Die Denkthätigkeit des Geistes ist nach Schell hauptsächlich aktiv, eine ars viva, der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles aber ein deus ex machina, ein Fremdling, ein Rätsel und für den christlichen Logosbegriff unzureichend (14). Letzteres, meinen wir, wäre die geringste Schwierigkeit, da der Logos das absolute Denken ist, der die Wahrheit nicht bei einem andern suchen mufs wie der sinnlich-geistige Mensch in sehr vielen Fällen. Durch Annahme des intellectus agens wird ebenso glücklich die Scylla des rohen Empirismus, als die Charybdis des nebelhaften Idealismus vermieden. — Besser angebracht ist die Bekämpfung der kantischen Denkformen. Dieselben seien, sagt Schell, unfähig, der Natur und Wirklichkeit Gesetzmäfsigkeit vorzuschreiben, da dies nur dort sich finde, wo eine mafsgebende Thätigkeit auf Grund von eigener Überlegung ausgeübt werde" (19). Mit Recht weist er ferner hin auf den unerträglichen Widerspruch zwischen Kants theoretischer und praktischer Vernunft, das „unhaltbare Surrogat" seiner Begründung der Sittlichkeit, und die unheilvolle Trennung des Sittlichkeits- und Seligkeits-Princips.

Über die hh. Dreifaltigkeit, den lebendigsten Geist, thut Schell den geistreichen Ausspruch: „Die drei Personen sind im Wesen und Wirken eine vollkommene Einheit, und zwar nicht, obgleich, sondern weil sie im lebendigen Gegensatze der thätigen Wechselbeziehung zu einander stehen" (62). Objektiv ist das sehr richtig, aber für unser irdisches Erkennen wird diese Einheit in der Unterschiedenheit immer ein Rätsel bleiben.

Wir glauben im vorstehenden eine Charakteristik dieser akademischen Festrede, die Schell als s. z. Rektor gehalten hat, gegeben zu haben. Obgleich in derselben Hiebe nach allen Seiten ausgeteilt werden, zuweilen mit Recht, zuweilen mit Unrecht, so wird man trotzdem gerne zugeben, dafs der hochbegabte Universitätslehrer das Problem des Geistes mit Geist im Geist der neueren Philosophie behandelt habe.

Graz. Dr. Anton Michelitsch.

***Dippel*, Der neuere Spiritismus in seinem Wesen dargelegt und nach seinem Werte geprüft.** 2. gänzlich umgearbeitete und erweiterte Auflage. München, Rudolf Abt, 1897.

Das vorliegende Buch trägt in seiner Vorrede den Vermerk: dafs es „nichts Wesentliches unberücksichtigt läfst und doch bei geringerem Umfange um einen niedrigeren Preis (als das Werk des Dompropstes Prälat Dr. W. Schneider, Der neuere Geisterglaube) erworben werden kann". Ob dieser Satz völlig gerechtfertigt war? Es scheint mir nämlich, dafs der Verf. etwas recht Wesentliches in seinem Buche doch nicht genug berücksichtigt hat: die Methode. Schon im Titel kündigt er eine

Zweiteilung an: er will das Wesen des Spiritismus darlegen und ihn nach seinem Werte prüfen. Das klingt leicht und schön, ist aber in der Ausführung wesentlich schwerer. Der Verf. hat genau nach dieser Zweiteilung gearbeitet: er gibt thatsächlich im ersten allgemeinen und in den drei ersten Kapiteln des zweiten besonderen Teiles eine der Kritik so gut wie entbehrende Darstellung des Spiritismus, die allerdings aufserordentlich fleifsig aus den Quellen gearbeitet ist. Erst im zweitletzten Kapitel des zweiten Teiles beginnt das, was man schon längst erhoffte: eine Kritik des Spiritismus. Wiederholungen in den letzten Kapiteln und eine für den Zweifler manchmal erdrückende Unsicherheit bezüglich der Glaubwürdigkeit vieler Thatsachen und spiritistischen Lehren, die in den ersten zwölf Kapiteln gebracht werden — das sind die unangenehmen Folgen einer Methode, die für die Behandlung des Spiritismus meines Erachtens ganz und gar unangebracht ist. Der wahren Wissenschaft kann die blofse Reproduktion der spiritistischen Experimente etc. wenig dienen. Kritiklos werden aber im vorliegenden Buche endlose Erzählungen von spiritistischen Sitzungen und Kunststücken abgedruckt, manchmal wird sogar der Anschein hervorgerufen, als ob man sie alle für wahr und erwiesen annehmen müsse, wie z. B. durch die begeisterte Zustimmung zu den Worten des Prof. Challis S. 65. Das neunte Kapitel gibt dann eine Auswahl von Entlarvungen berühmter Medien, worauf der ungünstige Eindruck im 10. Kapitel so gut wie möglich wieder verwischt und vergessen wird. Stellen, an denen eine wenn auch nur kleine Kritik gut ansetzen könnte, gibt es genug, so S. 79 (Perisprit-Blödsinn), 88, 89, 91 etc. Mag auch die nachfolgende Verurteilung des Spiritismus durch den Verf. richtig sein, so geht sie doch auf eine genauere specielle Auseinandersetzung mit den früher als wahr hingestellten Thatsachen nicht ein; man vermifst daher jeden objektiven Erklärungsversuch dafür. — Die Polemik gegen Prof. Schneid ist wohl etwas zu weitgehend: im Grunde genommen kommt der Verf. zu demselben Urteil über den Spiritismus (vgl. S. 255).

Breslau. Lic. F. von Tessen-Węsierski.

Surbled, **Centres cérébraux et images.** Étude de psycho-physiologie. (Extrait de la science catholique.) Arras-Paris 1896.

S. bemüht sich, ein gemeinsames Vorgehen der spekulativen Philosophie und exakten Naturforschung auf ihren Grenzgebieten anzubahnen, denn nur so könne der Wissenschaft gedient sein. Deshalb beklagt er die fortwährenden Übergriffe der Philosophen und Naturforscher in ihre beiderseitigen Gebiete. Besonders nahe liege diese Versuchung für die letzteren; so z. B. glaubten diese nach Entdeckung der motorischen und sensiblen Rindencentren auch die psychischen Vorgänge ergründet zu haben, die dann nur eine Reflexthätigkeit wären. Verf. sucht zu beweisen, dafs die Rindencentren selbst nicht Sitz der Vorstellungen sind; denn die Vorstellung steht höher und kann in ihrem Wesen nicht vollkommen begriffen werden, für Verstand und Denkvermögen ist sie notwendig. Im weiteren geht S. besonders auf das motorische Sprachcentrum näher ein (3. Stirnwindung links = Brocasche Windung; nach deren Läsion Unvermögen der artikulierten Sprache, Aphasie). Als motorisches Centrum ist es weder Sitz der Vorstellungen noch Sitz des Wortgedächtnisses (wird wohl auch wenigstens von den deutschen Naturforschern zugegeben. D. Ref.). Im folgenden bestreitet

S. die autonome Existenz des motorischen Schreibcentrums (hinterster Teil der linken mittleren Stirnwindung) (wird auch vielerseits — Wernicke, Déjerine u. a. — bestritten. D. Ref.) und indentifiziert es mit den motorischen Centren des Armes. (nach einschlägigen Sektionsbefunden soll es allerdings unmittelbar vor dem Centrum der rechten Handmuskeln liegen. D. Ref.); ebenso bestreitet er das Centrum der graphischen Vorstellungen. Nunmehr kommt S. auf die sensitiven Centren, deren anatomische Grundlage allerdings noch vielfach unsicher ist. Er erklärt den cerebralen Vorgang beim Sprechen, und nach Zurückweisung der schematischen Anschauung Charcots (individuelle Verschiedenheit je nach hauptsächlicher Beteiligung nur eines der sensiblen optischen, akustischen etc. Centren beim Sprechen, Schreiben u. s. w.) glaubt er wohl mit Recht, dafs alle diese Centren beim Sprechen, Lesen und Schreiben mitwirken. — Die Schlufsfolgerungen des Verf. sind also: motorische und sensitive Centren sind nicht notwendig Centren der Vorstellung; man könne dies nur für die Vorstellung der Artikulation beim optischen und akustischen Sprachcentrum zugeben. Die Vorstellungen sind nicht mit der Empfindung vergleichbar. Die Einbildungskraft, eine wichtige Fähigkeit, sitzt sicherlich im Gehirn, ihre Lokalisation ist vollkommen dunkel. S. schliefst mit einem nochmaligen Appell zur Einigung der Philosophen und Naturforscher auf den Grenzgebieten.

Breslau. Dr. med. A. Most.

Surbled, **La main et le cerveau.** Étude de la physiologie nerveuse. (Extrait de la Science catholique, Août 1897.) Arras et Paris.

„Die Hand ist ein Meisterstück." Mit diesen Worten und dem Nachweis ihrer Wahrheit beginnt S. seine Studie. Mit Hilfe der Hand kann sich der Mensch alles schaffen; so ist sie das hauptsächlichste Instrument der den Menschen als solchen charakterisierenden Intelligenz. S. schildert die wunderbare Zweckmäfsigkeit ihres anatomischen Baues, welcher Festigkeit mit Beweglichkeit und Anpassungsvermögen verbindet, sowie, vermöge der Oppositionsfähigkeit des Daumens, die Fähigkeit, Gegenstände jedweder Gröfse zu ergreifen, besitzt. Die Hand dient auch dem Ausdruck seelischer Affekte (Mimik, Zeichensprache).

Alle Bewegungen der Hand hängen ab von einem motorischen Centrum der Hirnrinde, welches am Fufse, d. h. am hintersten Ende der mittleren Stirnwindung liegt. Dasselbe ist durch Experimente und klinische sowie pathologisch-anatomische Erfahrungen genügend erwiesen. Der Ursprung der Bewegung (der Hand) ist in der Sensibilität, die Ursache in der lebendigen Seele zu suchen. Das Centrum wird von der Sensibilität zur Thätigkeit angespornt und die Sensibilität von der Seele geleitet. Nicht auf Reflex, wie die Materialisten wollen, ist die Thätigkeit des motorischen Centrums zurückzuführen; denn der Reflex selbst gehört zur vitalen Ordnung. Auch sind die durch die Hand hervorgebrachten Werke (Kunstwerke, Schriften, selbst mechanische Arbeiten, welche ebenfalls stets einen gewissen Willensakt = seelische Thätigkeit erfordern) nicht durch den Reflex zu erklären, da sie stets Ausdruck eines Willensaktes oder einer geistigen Thätigkeit sind.

Im folgenden analysiert S. den Schreibakt und geht auf das sog. Schreibcentrum ein. Zum Spontanschreiben ist ein physischer und psychischer Akt nötig, für ersteren die Thätigkeit der motorischen Centren sowie Gefühl und Gesicht, für letzteren Intelligenz und Willen und Kom-

bination der motorischen Centren mit den inneren (Sprach-)Bildern. Dies sei für die Materialisten unverständlich, daher nehmen sie mit Charcot ein eigenes Schreibcentrum (am Fuſse der mittleren Stirnwindung) an, wo die motorischen, graphischen Bilder niedergelegt seien. S. bestreitet die Existenz dieses Centrums, da die klinische Erfahrung hierfür keine genügende Stütze biete. Er beruft sich auch auf Déjerine, Wernicke und Kuſsmaul. (Es soll die Existenz eines Schreibcentrums durch wiederholte Sektionsbefunde erwiesen sein [Exner, Nothnagel u. a.]. Es liege dicht vor dem motorischen Centrum der rechtseitigen Handmuskulatur. Über allen Zweifel erhaben scheint es jedoch nicht zu sein, so daſs die Bedenken des Verf. nicht unberechtigt sind. D. Ref.) Über die Beziehungen der Hand zu den sensiblen Gehirnscentren ist wenig Sicheres bekannt.

Breslau. Dr. med. A. Most.

LITTERARISCHE BERICHTE.

Von Dr. E. COMMER.

I. Philosophie.

Das Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie hat eine Aufgabe, welche sich mit der eines Litteraturblattes nicht deckt. Wir haben die Kritik niemals vernachlässigt, aber keine Verpflichtung übernommen, alle Novitäten zu besprechen, welche uns durch das Vertrauen der Verfasser oder Verleger zugesandt worden sind. Um so mehr fühlt aber die Redaktion sich veranlaſst, von Zeit zu Zeit ihren Lesern über neue Bücher, die entweder gar nicht oder erst spät eine fachmännische Recension erhalten können, einen kurzen Bericht zu erstatten. Nach den bei einer früheren Gelegenheit (Bd. X S. 496 ff.) dargelegten Grundsätzen referieren wir in der Reihenfolge der Wissenschaften.

An erster Stelle notieren wir ein neues Lehrbuch der gesamten Philosophie: (1) Elementa Philosophiae ad mentem D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ad triennium accommodata auctore P. Fr. Hieronymo Mancini, Ordinis Praedicatorum Magistro in Sacra Theologia. Romae (ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide) 1898. gr. 8. Vol. I. XII. 412. S. Vol. II. 455 S.

Dieses für den ersten Unterricht vortrefflich angelegte Werk schlieſst sich im groſsen Ganzen an die Summa philosophica des unvergeſslichen Kardinals Zigliara an. Inhaltlich bietet der Verf. weniger als Zigliara und erreicht dadurch das vorgesetzte Ziel eines wirklich praktischen Lehrbuches noch mehr. Dagegen ist die Begründung der Lehren eine tiefe, die Darstellung ist durchaus korrekt und zeichnet sich durch Klarheit ganz besonders aus. Das Buch erfüllt also alle Bedingungen, welche man von einem Lehrbuch der Philosophie auf diesem Standpunkte fordern kann, in ganz vorzüglicher Weise. Der 1. Bd. enthält Logik und Ontologie, der 2. Bd. Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie: es fehlt also nur noch die Ethik. Nur eins ist zu bedauern, — daſs die Einteilung, welche auch Zigliara mehr aus äuſseren Rücksichten noch festhielt, nicht nach der Lehre des hl. Thomas abgeändert worden ist, wenn auch die falschen Konsequenzen nach Möglichkeit vermieden sind. Der hl. Thomas will von einer speciellen Metaphysik nichts wissen. Denn

das adäquate und formale Objekt der Metaphysik ist das ens reale, während das ens rationis nur indirekt dazu gehört, insofern das letztere eine unvollkommene Proportionalität zum realen Sein besitzt. Die Metaphysik betrachtet daher die quidditas aller Dinge nur im allgemeinen, aber nicht im besonderen, nämlich nur nach dem formalen Grade ihres allerallgemeinsten Objekts. Die feste Tradition in der Schule des heil. Thomas über diese Frage findet sich wohl am besten entwickelt bei Giovi (Metaphysica P. F. Thomae a Vio Caietani, Bononiae 1688, Quaest. prooem. Lect. I—III). Auch der Wolffsche Ausdruck Ontologie ist fallen zu lassen: der eigentliche Inhalt der Metaphysik wird dadurch beschränkt; so trägt der Verf. auch die sog. Critica in der Logik vor, während sie durchaus in die Metaphysik gehört. Um noch auf einzelnes hinzuweisen, so halten wir die Fassung des obersten Kriteriums nicht für diejenige, welche der Lehre des hl. Thomas entspricht. Dagegen freuen wir uns, dafs der Verf. das metaphysische Konstitutivum der göttlichen Natur in dem aktuellen Grade der Intelligibilität und nicht in der Aseität findet, obwohl wir persönlich jetzt der Ansicht, welche das intelligere radicale für das eigentliche Merkmal der göttlichen Wesenheit hält, den Vorzug geben, besonders wegen der von Ferre entwickelten Gründe. Die Lehre über das Wissen und den ursächlichen Einflufs Gottes ist vorzüglich gelungen.

Indem wir zu den einzelnen philosophischen Disciplinen übergehen, haben wir für die ***Logik*** heute nur eine Schrift zu verzeichnen, die trotz ihres geringen Umfanges nichts weniger als ein Verdikt über die aristotelische Logik ausspricht: (2.) Matthaeus Merchich, Utrum in Dialectica Aristotelea recte distinguantur figurae modique syllogismi. (Compte Rendu du quatrième Congrès Scientifique international des catholiques. Fribourg 1898.) Der Verf. findet die aristotelische Syllogistik mangelhaft, weil sie auf einer unvollkommenen Semiotik beruhe. Deshalb führt er an Stelle der sprachlichen Zeichen mathematische Formeln ein, mit deren Hilfe er den Syllogismus konstruiert. Sein erster Fehler liegt, wie uns scheint, darin, dafs er die Denkakte für das eigentliche Objekt der Logik hält. Diese actus mentales müfsten durch äufsere genau bestimmte Zeichen ausgedrückt werden. Damit sind die Denkformen als solche ausgeschlossen, und der ganze mathematische Prozefs der neuern Logik nur auf solche Funktionen anwendbar, welche ein mathematisch bestimmbares Objekt betreffen. Die Denkformen, in welchen die mathematischen Operationen vollzogen werden, fallen selbst nicht mehr in die neue Logik. Wir halten deshalb diesen Versuch, der uns nominalistisch erscheint, für gänzlich verfehlt.

Zur ***Physik*** im alten Sinne gehört dem Inhalte nach folgende Schrift, obwohl sie einen weiter lautenden Titel führt: (3.) August Schulte-Tigges: Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 1. Teil. Methodenlehren. Berlin (Reimer) 1898. gr. 8. VIII. 78 S. — Der Verf. ist von Wundt und Lambeck beeinflufst. Sein Buch soll wirken „als Waffe gegen den wissenschaftlichen und ethischen Materialismus, als Bahnbrecher zu einer aus dem Gemüt quillenden Erfassung religiöser und sittlicher Ideen“ (S. IV). Die Einleitung handelt über das Ziel der Naturwissenschaft und den zu ihm führenden Weg. In vier Abschnitten werden Beobachtung und Experiment, Naturgesetz und Induktion, Kausalgesetz und Hypothese und endlich Deduktion erklärt. Wenn wir auch die Absicht, die Jugend gegen den Materialismus zu wappnen, durchaus billigen, so können wir den vorliegenden Versuch dennoch nicht für dazu geeignet halten, weil er auf ganz modern-idealistischer Basis ruht. Eine

vorwiegend naturwissenschaftliche Propädeutik wird auch den früher auf den Gymnasien betriebenen Unterricht in der Logik niemals ersetzen, und ohne solide logische Vorbildung werden die hier gebotenen Ausführungen ihren Zweck verfehlen.

(4.) Kant und Helmholtz. Populärwissenschaftliche Studie von Ludwig Goldschmidt. Hamburg u. Leipzig (Vofs) 1898. gr. 8. XVI. 135 S. — Dieses Buch hat die Raumtheorie zum Gegenstand. Der Verf. stellt zuerst die allgemeinen Vergleichungspunkte in den Lehren der beiden Koryphäen auf (S. 1—39), entwickelt dann die Kantsche Lehre (S. 40—52) durch eine Untersuchung ihres Standpunktes und gelangt so zur Raumfrage selbst (S. 63 ff.). Ein wichtiges Resultat ist dieses: die Metamathematik kann sich nicht auf Kant berufen. Die Schrift erfordert jedoch eine eingehende Besprechung, die wir ihr vorbehalten.

(5.) Für die Vortrefflichkeit des Löwener Institut supérieur de Philosophie zeugt ein Buch über den Zeitbegriff: La notion de temps d'après les principes de Saint Thomas d'Aquin par Désiré Nys. Louvain (Inst. Sup. de Phil.) 1898. 8°. 232 S. — Im 1. Kap. wird die Natur der Zeit entwickelt. Im 2. Kap. kommen ihre Eigenschaften zur Sprache: Einheit, Mafsbedeutung, Reversibilität, Relativität und endlich die Frage nach dem Anfang und Ende der Zeit, wobei auch die einschlagenden Fragen über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung im Sinne des heil. Thomas gelöst werden. Das 3. Kap. gibt eine interessante Klassifikation der Systeme nach der Objektivität der Zeitidee. Wenn wir hier nicht näher auf den Inhalt der vorzüglichen Arbeit eingehen, so geschieht es nur deshalb, weil wir bei einer anderen Gelegenheit darauf zurückkommen wollen. (Vgl. Revue Thomiste, Sept. 1898. p. 310.)

(6.) Die Teleologie in der Natur ist der Gegenstand einer Rektoratsrede des Philosophieprofessors an der czechischen Universität in Prag, Eugen Kadeřávek, der durch eine Reihe von Schriften die Lehre des hl. Thomas seinen Sprachgenossen bekannt gemacht hat: Ph. Dr. Eug. Kadeřavka Reč Inaugurační O účelnosti ve přírodě. V Praze 1898.

(7.) Über Schopenhauers Teleologie haben wir eine sehr tüchtige kritische Untersuchung, die einer weiteren Verbreitung würdig ist, als es die Form der Gelegenheitsschrift möglich macht: Über die Zweckmäfsigkeit in der Natur bei Schopenhauer von Otto Keutel, Oberlehrer. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte der zweiten städtischen Realschule zu Leipzig für das Schuljahr 1896—97. 4°. 47 S. — Der Verf. führt aus, dafs Schopenhauers Teleologie durchaus dem Grundprincip des Systems widerspricht und keine einheitliche, sondern eine in sich widerspruchsvolle Teleologie ist. Er zeigt ferner ihre Antinomie mit der Ethik des Pessimismus, mit der Ideen- und Intellektslehre auf. Er begründet endlich seinen Schlufs von der Notwendigkeit einer Rückkehr zum Organismus der theistischen Weltanschauung und sagt: „Nur der Theismus ist im stande, im Einklang mit den andern Problemen der Philosophie, das Problem der Zweckmäfsigkeit fafslich und befriedigend zu lösen und überhaupt eine in sich befriedigende und zugleich herzstärkende Welt- und Lebensauffassung im ganzen zu gewähren" (S. 46). Wir erblicken in dieser schönen Arbeit ein glückliches Zeichen für den Aufschwung der modernen Philosophie und wünschen von Herzen, dafs dem Verf. Mufse vergönnt werde, seine Kräfte ganz der Wiederherstellung der theistischen Philosophie zu weihen.

Reichlicher fliefsen die Beiträge zur ***Psychologie.*** Vor allem ist ein Buch zu erwähnen, welches die Wurzeln der modernen Psychologie

historisch-kritisch aufdeckt und als ein sicherer Führer durch dieses vielverschlungene Labyrinth sehr hoch geschätzt werden mufs:

(8.) Les Origines de la Psychologie Contemporaine par D. Mercier. Louvain (Institut supérieur de Philosophie) 1897. 8°. 486 S. — Das 1. Kapitel prüft die Psychologie Descartes', den excessiven Spiritualismus desselben und den Mechanismus seiner Anthropologie. Im 2. Kap. wird die historische Entwicklung der kartesianischen Psychologie nach ihren verschiedenen Seiten dargelegt. Das 3. Kap. schildert den Stand der zeitgenössischen Psychologie: der positivistische Idealismus gestattet keine Lösung der Grundprobleme. Als Häupter der modernen Psychologie kommen Spencer, Fouillé und Wundt zur Darstellung. Die Einflüsse, die auf sie wirkten, bedingen auch den Charakter der heutigen Psychologie: ihre kartesianische, exklusiv spiritualistische Auffassung, das Aufgehen der Metaphysik im Positivismus, der wegen seiner idealistischen Form zu einer Art von idealistischem und subjektivistischem Monismus führt, während andererseits die Experimentalphilosophie sich in aufserordentlicher Weise entwickelt. Die fünf folgenden Kapitel bringen eine principielle Kritik der heutigen Psychologie. Nachdem nämlich der Verf. gegenüber der kartesianischen Psychologie die Idee der aristotelischen Anthropologie zur Geltung gebracht hat, untersucht er kritisch die Principien des Idealismus und Mechanismus sowie des Agnosticismus in der Metaphysik und schliefst mit einer Skizze der neu-thomistischen Bewegung. Diese letzte Skizze ist unseres Erachtens nicht vollständig genug. (Vgl. die Recensionen von Vinati in Divus Thomas vol. VI p. 461; Revue de Métaphysique et de Morale, 6. année No. 5, Supplément p. 5; De Munnynck in Revue Thomiste, 6. année No. 3 p. 397 ff.; Cte Domet de Vorges in Annales de Phil. chrét., Oct. 1898 p. 109—114.)

Wir wollen bei dieser Gelegenheit die Aufmerksamkeit unserer Leser auch auf die früheren Werke des hochverdienten Leiters des höheren Instituts für Philosophie an der Löwener Universität lenken. Sie repräsentieren eine Schule, welche den thomistischen Gedanken der modernen Philosophie entgegenbringen will und deshalb mit Recht sich als Neu-Thomismus einführt und nicht als Fortführung der strengen Tradition, wie sie in unserem Jahrbuch einen Ausdruck findet, angesehen werden darf. Wir lassen die Titel von Merciers Schriften folgen: Discours d'ouverture du cours de philosophie de S. Thomas (Louvain 1888). — Le Déterminisme mécanique et le libre arbitre (Louvain 83—84). — La Parole (Bruxelles 88). — La Pensée et la loi de la conservation de l'énergie (Bruxelles 89). — Leçon d'ouverture de l'école supérieure de philosophie à l'Université du Louvain (88). — Les deux Critiques de Kant (Paris 91). — Rapport sur les études supérieures de philosophie (Louvain 96) 2. éd. — La definition philosophique de la vie (Louvain 98) 2. éd. — Cours de philosophie. Vol. I. Logique (Louvain-Paris 97) 2. éd. Vol. II. Notions d'ontologie ou de métaphysique générale (94). Vol. III. Psychologie (95) 2. éd. Vol. IV. Critériologie ist im Druck begriffen.

(9.) Cerebrologia iuxta recentiorum inventa et hypotheses per Drem Georgium Surbled. Placentiae (Typis „Divus Thomas" 1898). 43 S. Zu dieser in „Divus Thomas" erschienenen Abhandlung vgl. dieses Jahrb. Bd. XIII S. 365 ff.

(10.) Die Atmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. Von Dr. C. M. Giefsler. Leipzig (Pfeffer) 1898. gr. 8°. VI. 32 S. — Giefsler hat für die Erfahrungspsychologie schon früher durch sein Buch „Aus den Tiefen des Traumlebens" (Halle 1890) ein reiches Material gesammelt (vgl. dieses Jahrb. Bd. VII S. 286) und dasselbe später namentlich nach

der physiologischen Seite ergänzt in der Schrift „Die physiologischen Beziehungen der Traumvorgänge“ (Halle 1896). In dieser letztgenannten Schrift (S. 28—34) hatte er schon die Beteiligung des **Sprachapparates** an den Traumvorgängen untersucht. Jetzt liefert er durch die **Atmungsbeobachtungen** einen interessanten Beitrag zur physiologischen Psychologie, wie Wundt sie nennt. Die Resultate seiner Beobachtungen sind diese: „1. Auf der Schwelle der Aufmerksamkeit findet eine Hemmung der Atemthätigkeit statt. 2. Die einheitliche Aufmerksamkeit ist mit einer Vertiefung und Verlangsamung der Atmung, die gesteigerte Aufmerksamkeit dagegen mit einer Verflachung und Beschleunigung derselben verbunden. 3. Die Einatmung bewirkt vorherrschend eine Klarheitszunahme der zu appercipierenden Vorstellung.“ (S. 20.) Diese Resultate versucht der Verf. durch physiologische Vorgänge zu erklären, wobei er sich auf die Wundtsche Apperceptionshypothese stützt.

Zur ***Ethik*** gehören folgende Schriften. (11.) **Ethik.** Zu Cicero „Von den Pflichten“ und zum Selbststudium für jedermann verfafst von **Friedrich Brandscheid**, Konrektor a. D. Wiesbaden (Quiel 1895). gr. 8°. X. 138 S. — Dieses Buch ist die Arbeit eines philologisch gebildeten und christlich gesinnten Schulmannes, der eine Ethik für die Bedürfnisse der Gegenwart und für das grofse Publikum schreiben wollte, wobei ihm Ciceros berühmtes Werk als Leitfaden dienen sollte (S. VI f.). Zugleich soll das Buch auch als Kommentar zu Ciceros Abhandlung gelten (S. 8). Obwohl der Verf. sich an Ciceros Einteilung hält, so will er doch „ein neues, wohlbegründetes und folgerichtiges System gebrauchen, welches auch den höchsten Anforderungen an systematische Behandlung der Ethik Genüge leisten wird“ (S. VII f.). Das letztere dürfte trotz des guten Willens nicht gelungen sein. Auch die Annahme von angeborenen Ideen (S. 10 f. 45) ist weder philosophisch noch theologisch haltbar. Für die Erklärung der Schrift de officiis in der Schule und bei der Privatlektüre ist das Buch zu empfehlen, da es gute Winke gibt und die christliche Auffassung neben den Lehren Ciceros als Korrektur darbietet.

(12.) **Die Philosophie und der Zweck des Lebens** von **Rudolf Lotz**-Athen (Barth und von Hirst) 1898. g. 8°. 73 S. — Der Verf. sieht den eigentlichen und einzigen Zweck des Lebens in der Befriedigung der Glückseligkeitstriebe (S. 8). „Ein sogenanntes Vermögen des freien Willens“ gibt es für ihn nicht (S. 14). „Die Seele, die an sich reine geistige Potenz ist (nämlich blofs Glückseligkeitstrieb: vgl. S. 72), ist in allen Menschen eine und dieselbe Naturpotenz. Dem Zusammenfliefsen aller in den lebendigen Wesen vorhandenen Seelen zu einer einzigen gleichartigen „Weltseele“ setzt jedoch das Gebundensein derselben an die Leiber der einzelnen Wesen unüberwindliche Schranken entgegen“ (S. 16). Auf diesen monistischen Voraussetzungen will er die Realisierung des einzigen Lebenszweckes durch die Phisosophie und durch eine nur auf Grund einer gesunden Philosophie möglichen rationellen Erziehung erwirken (S. 55). Diese philosophische Erkenntnis ist aber nur „einfach das Selbstbewufstsein des reinen Geistes in seiner Eigenschaft als Weltseele“ (S. 62). Mit einer monistischen Ethik sagt der Verf. nichts Neues und kann sich mit dem Bewufstsein beruhigen, auch seine Eule nach dem Athen der modernen Philosophie getragen zu haben.

(13.) Gegenüber den Verirrungen der Pseudo-Ethik erweckt eine Schrift wie die folgende wieder Hoffnung auf Rettung und zeigt uns, dafs die gesunde Vernunft immer noch im stande ist, die Wahrheit zu erkennen. Das ist um so erfreulicher, als wir die Wahrheit diesmal aus dem Munde eines sehr hervorragenden Juristen vernehmen: **Das Gewissen.** Von

Dr. L. Oppenheim, o. ö. Professor der Rechte a. D. der Universität Basel. Basel (Schwabe) 1898. gr. 8°. 50 S. — Der Verf. schliefst sich in der psychologischen Auffassung des Gewissens an Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens, eine Psychologie der Ethik. Leipzig 1894) an, behandelt aber mehr im strafrechtlichen Interesse die Ausbildung und Entwicklung des Gewissens im Individuum und die damit in Verbindung stehenden Fragen der Verantwortlichkeit. Es ist sehr interessant zu sehen, wie Oppenheim vielfach zu Resultaten kommt, die wir aus der Lehre des hl. Thomas und der aristotelischen Philosophie kennen; wie z. B., wenn er bei der Darstellung des verkehrten Gewissens sagt: „Auch das Gewissen mufs seine Aussprüche von der Vernunft kontrollieren lassen."

(14.) Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. Von Julius Baumann, Professor an der Universität Göttingen. Leipzig (Dieterich) 1898. gr. 8°. VII. 295 S. — Diesem gröfseren Werke, dessen Verfasser längst als hervorragender philosophischer Schriftsteller legitimiert ist, können wir heute leider nur eine vorläufige Anzeige widmen, da es auf eine detaillierte Besprechung gerechten Anspruch hat, die auch baldmöglichst erfolgen soll. Wir geben jetzt nur den Hauptinhalt an. Auf Grund der realen Wissenschaften handelt der Verf. über das Moralprincip, über die Begriffe von Recht und Staat. Dann gibt er eine Gotteslehre und untersucht endlich einzelne Hauptbegriffe der Moral und des Rechts.

(15.) Einen letzten Beitrag zur Pseudo-Ethik können wir nur mit tiefstem Bedauern und nicht ohne den Ausdruck des Abscheus registrieren. Es ist ein Giftpilz des Pessimismus und enthält die rückhaltlose Aufforderung, die Kindererzeugung überhaupt aufhören zu lassen: Das Sexualleben und der Pessimismus. II. Neue Beiträge zu Kurnigs Neo-Nihilismus. Dialoge und Fragmente. Leipzig (Spohr) 1898. gr. 8°. 44 S.

Zur Ethik stellen wir die Pädagogik als eine subalternierte Wissenschaft, welche auch in der Evidenz ihrer Principien von der ersteren abhängig ist. Hier sind zwei Schriften zu verzeichnen.

(16.) Theodor Waitz' Allgemeine Pädagogik und Kleinere pädagogische Schriften. Vierte, durch Beilagen vermehrte Auflage, herausgegeben von Dr. Otto Willmann, Professor in Prag. Mit dem Portrait des Verfassers und einer Einleitung des Herausgebers über Waitz' praktische Philosophie. Braunschweig (Vieweg u. Sohn) 1898. gr. 8°. LXXXVI. 552 S. — Das Buch enthält Willmanns Einleitung, die Biographie des Verfassers von Gerhard aus der „Deutschen Biographie", Scheiberts Anzeige der Allgemeinen Pädagogik des Verfassers aus der „Pädagogischen Revue". Dann folgt die „Allgemeine Pädagogik" (1852) selbst und fünf kleinere pädagogische Schriften von Waitz aus den Jahren 1848—53. In diesem Werke hat der berühmte Pädagoge ein seiner würdiges Denkmal erhalten: auf dem Sockel desselben hat ein gleich grofser Pädagoge und Philosoph die kunstvolle Inschrift mit bleibenden Lettern eingegraben und darin selbst einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie gespendet.

(17.) Ein wesentlich andersgeartetes Lehrbuch der Erziehungswissenschaft ist das folgende: Pädagogik und Didaktik auf modern-wissenschaftlicher Grundlage. Von Dr. Joseph Müller. Mainz (Kirchheim) 1898. gr. 8°. 192 S. — Der Verf. bemüht sich, vom katholischen Standpunkt aus dem modernen Denken und Empfinden gerecht zu werden. Er verweist für alle metaphysischen, allgemein psychologischen und ethisch-religiösen Fragen auf sein „System der Philosophie" (Mainz 1898). Seine

Seelenlehre bezeichnet er selbst als „eine eigenartige, mit keinem der jetzt geläufigen Systeme sich deckende". Das Buch hat vier Abschnitte. 1. Allgemeine Grundlegung. Nach der hier gegebenen Definition ist Erziehung „die planmäfsige Einwirkung eines Menschen auf einen andern unentwickelten, um denselben zu befähigen, dafs er im reifen Alter selbständig seine Lebensbestimmung erfüllt" (S. 3). Das Ziel selbst ist jedoch nicht klar angegeben, zumal es nur als „Bildungsziel" erscheint. „Die Bestimmung des Menschen kann nur aus der Idee des Absoluten abgeleitet werden ... Das ist Sache der Philosophie und Theologie, und das Ergebnis ihrer Untersuchungen mufs für die Pädagogik vorausgesetzt werden. In dem höchsten Ziele sind alle speciellen Zweke, Familie, Gesellschaft betreffend, eingeschlossen und erhalten durch dasselbe Mafs und Richtschnur" (S. 6). Aber gerade die konkrete und genau bestimmte Fassung des Zieles mufs der Pädagogik vorgestellt werden; und so scheint es fast, als wolle der Verf. eine Fassung nicht aussprechen, von der er zwar überzeugt ist, die aber nicht als modern-wissenschaftlich anerkannt werden dürfte. „Die Idee des Absoluten" genügt offenbar nicht: sie kann weder eine theistische noch eine christliche Pädagogik begründen. Deshalb tritt auch das religiöse Moment unter den Erfordernissen, die an den Erzieher gestellt werden müssen, nicht an seine richtige Stelle — wie uns scheint —, und die Wichtigkeit und Schönheit des Erziehungsberufes verliert ihr stärkstes Motiv. 2. Erziehung im ersten Kindesalter. Was hier über die Ernährung gesagt wird, scheint uns einseitig zu sein. Gute Gedanken finden wir in der Erörterung der Frage, ob Schule oder Hofmeister den Vorzug haben. Ebenso sind die Ausführungen über die Bildung der modernen Volksschullehrer sehr beherzigenswert. 3. Didaktik. Die Frage des Religionsunterrichts ist gut behandelt. Aber gerade hier drängt sich das Bedenken auf, ob man auf dem Standpunkt des Verf. nicht offen die letzte Konsequenz ziehen mufs, dafs nämlich ebenso wie die Simultanschule auch die simultane Didaktik und Pädagogik überhaupt der konfessionellen weichen müfste. 4. Pädagogik oder Erziehungslehre im engeren Sinne. Mit dem, was hier über Strafen gesagt wird, können wir nicht wohl übereinstimmen. Die Polemik gegen die Körperstrafe geht entschieden über das Mafs hinaus. Ohne den Mifsbrauch dieses Strafmittels irgendwie zu billigen, dürfen wir es doch vom christlichen Standpunkt aus nicht unterschätzen, denn es ist in der Bibel dogmatisch begründet und durch die christliche Tradition verbürgt. Der Verf. meint, bei einer einigermafsen sorgfältigen Erziehung sei dieses Mittel nicht notwendig. Wir glauben das Gegenteil, dafs nämlich eine sorgfältige Erziehung in der Regel wenigstens die Anwendung dieser Strafe erfordert: ihre Berechtigung beruht einerseits auf einem Grundsatz der christlichen Pädagogik, dem Dogma von der Erbsünde, andererseits auf der Lehre über die Natur des Menschen und der darin gegebenen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

Die andere der Ethik subalternierte Wissenschaft ist die Sociologie. Aus diesem Gebiete ist zuerst eine hervorragende Arbeit zu nennen: (18.) Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Untersucht von Max Maurenbrecher, Dr. phil. I. Heft. Leipzig (Weber) 1898. gr. 8°. 122 S. — Dieses Buch ist unstreitig eine sehr gründliche und verständnisvolle Arbeit, die mit vielen sonst geläufigen Vorurteilen gebrochen hat. Sie zeigt uns auch ganz neue Seiten an Thomas und entdeckt neue Werte in seiner Geistesarbeit, was alles bisher nicht hinlänglich gewürdigt war. Ich glaube nicht, dafs wir in der neuen thomistischen Litteratur ein Werk besitzen, welches

so in die Sociologie des Aquinaten eindringt, wie das vorliegende. Der Verf. hat seine Studien und demgemäfs sein Urteil noch nicht abgeschlossen. In diesem Hefte stellt er nur die Lehre des Aquinaten über die allgemeinen Grundlagen für das Wirtschaftsleben dar: die Organisation des Wirtschaftslebens im allgemeinen, die Arbeit und das Eigentum. Wir hoffen, dafs er seine Untersuchungen zu Ende führen wird. Indem wir so die Bedeutung dieser Arbeit, deren Methode musterhaft ist, vollkommen anerkennen, müssen wir uns jedoch ein vollständiges Urteil noch reservieren. Es fragt sich allerdings, ob es dem Verf. gelungen ist, den Theorieen des hl. Thomas überall das richtige und volle Verständnis abzugewinnen. Die Litteratur der Kommentatoren aus der Schule des hl. Thomas ist nicht berücksichtigt worden, sie hätte jedoch sehr viel zur Klärung beitragen können: namentlich möchte ich auf Javellus verweisen, auch die Berücksichtigung der Werke des hl. Antoninus und Savonarolas würde gewinnbringend für das Verständnis der thomistischen Gedanken werden. Auch die neueren Vertreter dieser Schule haben manches aufgeklärt; aus den Werken von Karl Werner und Stöckl läfst sich freilich kein rechter Einblick in die Welt des Aquinaten gewinnen. Wir werden später gern auf dieses Buch zurückkommen.

(19.) Ein wichtiges Organ für den Aufbau der Sociologie im christlichen Sinne und für die Kritik dieser Wissenschaft hat Leo XIII. durch die Begründung einer Zeitschrift geschaffen, die leider aufserhalb des Fachkreises und namentlich in Deutschland nicht hinlänglich bekannt ist. Der Leiter derselben ist Professor Salvatore Talamo, der durch seine philosophie-geschichtlichen Studien sich längst einen hochgestellten Namen erworben hat. Was der Zeitschrift noch einen besonderen Wert verleiht, ist die ausgedehnte Benutzung der Hilfswissenschaften der Sociologie. Neben gröfseren Abhandlungen bietet sie eine reiche kritische Überschau sowohl über die umfassende Litteratur wie über die zugehörigen Zeitschriften. Die umsichtige Redaktion sowie die sorgfältige Wahl der Mitarbeiter hat das Unternehmen auf eine aufsergewöhnliche Höhe gebracht und ihm einen bedeutenden philosophischen Gehalt gesichert. Da wir beabsichtigen, demnächst eine ausführliche Kritik dieser Zeitschrift von einem Fachmanne zu geben, begnügen wir uns diesmal mit einer warmen Empfehlung. Der Titel lautet: Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie. Pubblicazione Periodica dell' Unione Cattolica per gli studi sociali in Italia. Anno VI. Vol. XVII. XVIII. Roma (Direzione ed amministrazione, Via Torre Argentina 76) 1898.

Indem wir jetzt das Gebiet der ***Metaphysik*** betreten, begegnen wir zuerst einer warmen Apologie der vielgeschmähten Königin der Wissenschaften: (20.) Die Metaphysik als Wissenschaft. Nachweis ihrer Existenzberechtigung und Apologie einer übersinnlichen Weltanschauung von Dr. Matthias Kappes, a. ö. Professor der Philosophie und Pädagogik an der k. Akademie zu Münster in Westfalen. Münster i. W. (Aschendorff) 1898. gr. 8°. 60 S. — Der durch ein Aristoteles-Lexikon und eine Geschichte der Pädagogik bekannt gewordene Verf. will in der vorliegenden Abhandlung eine Fortsetzung der in einer früheren Schrift „Die philosophische Bildung unserer gelehrten Berufe" (Münster 1892) entwickelten Gedanken geben. In dieser neuen Schrift beschäftigt er sich zuerst mit dem Begriffe der Metaphysik, indem er auf die aristotelische Definition zurückgreift. Darauf schildert er gut die Metaphysikfeindlichkeit des 19. Jahrhunderts als Charakter der Philosophie unserer Zeit mit ihrer Rückwirkung auf das praktische Leben, erweist dann die Notwendigkeit metaphysischer Fragen und die Möglichkeit

ihrer Beantwortung im allgemeinen, ferner die Notwendigkeit und Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und spricht weiter über Methode und Grenzen metaphysischer Erkenntnis, indem er die Parole „Zurück zu Aristoteles“ annimmt. Ein Wort über „Metaphysik, die Königin der Wissenschaften, die sicherste Basis eines geordneten individuellen und socialen Lebens“ beschliefst diese kleine, aber gediegene Arbeit.

(21.) Die Entwicklung der Philosophie von F. Volkmann. Berlin (Rühe) 1899. gr. 8°. 31 S. – Diese verständig gehaltene Schrift wendet sich gegen Kant und die Transcendentalphilosophie und ist wegen ihres gesunden Urteils ein recht erfreuliches Zeichen der Zeitstimmung.

(22.) Sac. Lorenzo Paolo Ferrari, Dottore in Teologia e in Filosofia, Professore di Filosofia: I tre ordini della conoscenza umana. Genova (Fassicomo e Scotti) 1897. gr. 8°. 205 S. — Die Absicht des Verf. geht darauf, die Existenz einer dreifachen Erkenntnisordnung zu erweisen: der Erfahrungswissenschaft, der Metaphysik und des Glaubens. Das Princip, welches uns zur Beobachtung führt, begründet auch die Metaphysik, und das Princip, welches uns zu Metaphysikern macht, macht uns auch zu Christen (S. 6). Das Buch gliedert sich demgemäfs in drei Teile: der Idealismus und Realismus, der Positivismus und die Metaphysik, der Rationalismus und der Glaube. Es ist eine mit umfassenden philosophiegeschichtlichen Kenntnissen verfafste vorzügliche Arbeit, welche sehr wohl eine deutsche Übersetzung ertragen, in deutscher Bearbeitung aber einen heilsamen Einflufs auf die gebildeten Kreise ausüben könnte. Auch die moderne Litteratur ist dem Verf. wohl bekannt. Wir machen zugleich auf ein früheres Werk desselben Autors aufmerksam, welches nach dem Ausspruch von Prof. Talamo „un lavoro molto serioso e ponderato“ ist: Lo svolgimento del pensiero umano e gli studi del clero (1896).

(23.) An dieser Stelle haben wir noch eine alte Schuld abzutragen, indem wir die allerdings schon vor Jahren erschienene vortreffliche Aristoteles-Übersetzung von H. Bonitz, deren Recensent uns im Stiche gelassen hatte, nachträglich mit wärmster Empfehlung zur Anzeige bringen. Eine so gute Übersetzung ist stets ein vollkommenes Hilfsmittel für das Studium des Textes: Aristoteles' Metaphysik übersetzt von Hermann Bonitz. Aus dem Nachlasse herausgegeben von Eduard Wellmann. Berlin (Reimer) 1890. gr. 8°. IV. 321 S.

(24.) The History of the Principle of Sufficient Reason. Its Metaphysical and Logical Formulations. By Wiliam Urban, Ph. D., Reader in Philosophy, Princeton University. (Princeton Contributions to Philosophy. Edited by Alexander T. Ormond. Vol. I. No. 1. Princeton, N. J. (The University Press) Febr. 1898. — Die Einleitung stellt das Problem auf und gibt die Entwicklung des logischen Bewufstseins im Zusammenhang mit dem Princip des hinreichenden Grundes. Es folgt eine Darstellung des vor-leibnizschen Denkens, ferner werden der Ursprung des Problems, die Schule Leibniz' und die metaphysischen und logischen Motive behandelt. Weiter spricht der Verf. über den hinreichenden Grund als das Grundprincip der Metaphysik und die Kantianer, schildert dann den Kampf zwischen metaphysischen und logischen Motiven — Herbart und Trendelenburg, ferner den hinreichenden Grund, als das Fundamentalgesetz der Logik — Sigwart, Erdmann, Wundt — und gibt endlich das allgemeine Resultat an: er begrenzt das Princip auf das logische Gebiet.

(25.) *Ευρηκα* oder endlich ein mathematischer und darum unzerstörbarer Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes,

woraus die Unsterblichkeit der Seele resultiert. Von Robert Hugo Hertzsch. Halle (Pfeffer) 1896. gr. 8°. 63 S. — Die sehr verworrenen Gedanken dieser Schrift schlagen folgenden Weg ein: Schon in der unorganischen Materie ist ein schwacher verworrener Geist oder Sinn vorhanden, der eben nur durch Mischung des Weltgeistes mit der Materie entstanden sein kann: nach biogenetischem Grundgesetz. Obwohl der Verf. den Namen eines Pantheisten ablehnt, so ist sein Gott doch kein persönlicher, ja nicht einmal ein geistiges Wesen!

(26.) Siegfried Grzymich, Spinozas Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. Inaug.-Diss. Breslau 1898. 8°. 32 S. — Die gesamte Arbeit, die unter Prof. Freudenthals trefflicher Leitung entstanden ist, wird erst später erscheinen. Hier giebt der Verf. nur den 1. und 2. Abschnitt, die Entwicklung Spinozas mit kritischer Erläuterung, und stellt die Probleme auf: Abhängigkeit der ewigen Modi von der Substanz, Stellung des ewigen Geistes im unendlichen Intellekt, Übergang von der Dauer zur Ewigkeit des menschlichen Geistes. Aus Freudenthals Schule müssen wir gediegene Resultate erwarten.

Unter die Metaphysik subalternieren wir zunächst die Ästhetik.

(27.) Einfühlung und Association in der neueren Ästhetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung von Dr. Paul Stern. Hamburg u. Leipzig (L. Vofs) 1898. gr. 8°. VIII. 82 S. — Diese gut ausgeführte Untersuchung füllt das 5. Heft der von Theodor Lipps und Richard Maria Werner herausgegebenen „Beiträge zur Ästhetik“. Sie beschäftigt sich mit der Analyse des psychischen Aktes, für welchen man die Bezeichnung „Einfühlung“ braucht, die jedoch nur als übertragener Ausdruck und nicht im eindeutigen Sinne zugelassen wird. Die Arbeit, auf die wir eingehend zurückkommen müssen, ist ein wertvoller Beitrag zur Kritik der neueren Ästhetik, der gerade aus der associations-psychologischen Betrachtungsweise einen Mafsstab für die objektive Gültigkeit ästhetischer Urteile entnimmt.

(28.) Die Religion der Schönheit. Ihr Fundament. Von Wilhelm Tappenbeck. Leipzig (Haucke) 1898. gr. 8°. 96 S. — Verf. will eine Ontogenie der Kunst, ihre Keimgeschichte geben, welche den Weg zu einer neuen Auffassung von Welt und Leben zeigen soll. „Die Kunst ist der wahre Messias, der uns erlösen wird vom Übel“, was weder Buddha noch Christus gethan hätten! (S. 3.) Jede Metaphysik ist ein Unsinn! (S. 18.) Die Schönheitsreligion der Zukunft wird den Kampf ums Dasein mildern. Wer das Schöne liebt, wird nicht schlecht, unedel, unmoralisch sein (S. 94). Nicht „das verrottete Christentum, auch nicht der edlere (!) Buddhismus“, sondern nur die Religion der Schönheit vermag der Menschheit den Weg zur Erlösung zu zeigen (S. 96). Solche Elaborate sind die Folgen der materialistischen Entwickelungslehre und tragen das Kainszeichen der Sünde an ihrer Stirn.

(29.) Emil Schaeffer, Das Weib in der venezianischen Malerei. Inaug.-Diss. Breslau 1898. gr. 8°. 103 S. — Diese fleifsige und gründliche Arbeit führt uns durch das Quattrocento, Cinquecento und Rokoko. Wenn solche Studien für die Geschichte der Ästhetik gewifs sehr nützlich sind, so müssen wir doch gegen den hedonistischen Ton protestieren, der diese Arbeit durchweht und sicher nicht wissenschaftlich ist.

(30.) Sigismund Szymański, Einiges über Lermontovs „Daemon“. Ein Beitrag zur russischen Litteraturgeschichte. Breslauer Inaug.-Diss. Posen 1897. gr. 8°. 61 S.

(31.) Ignatii Immordinii in Athenaeo Archiep. Syracusano Doctoris Epigrammata. Syracusis (Santori Gubernalis) 1898. 8°. 37 S. —

Ein warmer lyrischer Zug geht durch diese leichten, aber reinen Verse. Wir geben als Probe dieser sicilianischen Lyrik „die Tasso-Eiche":

Perstat adhuc quercus, cuius sub tegmine vates
Gotfredum aeterno carmine concinuit;
Et quoties motant annosa cacumina venti,
Murmure Torquatum quercus amica vocat;
Sed cum maesta silet, nullis spirantibus auris,
Amissum secum tunc dolet ipsa virum.

(32.) Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage von Veremundus. Mainz (Kirchheim) 1898. gr. 8°. 82 S. — Diese Schrift enthält gute Winke für die ästhetische Darstellung, aber auch theoretische Ausführungen über eine neue Definition des Romans. Die Rüge, welche die katholische Tendenzkritik erfährt, scheint uns nicht unberechtigt zu sein. Andere Punkte betreffen Zeitfragen, auf die wir nicht eingehen können.

(33.) In der katholischen Belletristik gebührt der ehemaligen Anglikanerin Lady Fullerton ein hervorragender Platz. Ihr Schaffen wird aus einer vorzüglichen Biographie ersichtlich: Reimund v. Fugger: Lady Georgiana Fullerton. Mainz (Kirchheim) 1898.

(34.) Zum Schlusse dieser der Ästhetik gewidmeten Zeilen glauben wir auf ein Produkt der katholischen Belletristik aufmerksam machen zu dürfen, welches aus mehr als einem Grunde auch in diesem Jahrbuche genannt werden kann; denn es ist ein kleiner sociologischer Roman: Die Fremden. Von Karl Domanig. Stuttgart (Roth) 1898. kl. 8°. 258 S. — Der als Epiker und Dramatiker bewährte Verf. zeichnet hier sein tiroler Volk von einem idealen Gesichtspunkt aus, indem er die Aufgabe dieses Volksstammes zur Anschauung bringt. Es ist ein bemerkenswerter Versuch, die Nationalität, die auf dem Boden des historischen Rechtes wurzelt und an der Religion festhält, als die Hüterin idealer Güter zu erweisen. Was dem Roman an der eigentlichen epischen Form ermangelt, ersetzt er durch lebendigen Dialog und tiefere Gedanken, die in uns angeregt werden. Domanig ist vornehmlich Volksdramatiker, so liest sich sein Buch wie die Skizze eines kernigen Volksschauspiels.

Ein anderes der Metaphysik ebenfalls subalterniertes Gebiet ist die sogenannte Religionsphilosophie. Hierzu rechnen wir eine kleine Schrift, die wir freilich auch vom Standpunkt der Physik betrachten könnten: (35.) Kosmogenie und Religion. Öffentliche Antritts-Vorlesung, gehalten in der Aula der Universität Berlin am 4. Mai 1898 von Prof. Dr. Günther Thiele. Berlin (Skopnik) 1898. 8°. 30 S. — Thiele hat sich mehrfach als Philosoph ausgezeichnet (Die Philosophie Immanuel Kants, Halle 1882. 87; Logik und Metaphysik, ebenda 1898) und schon früher eine systematische Grundlegung der Religionsphilosophie geschrieben (Die Philosophie des Sellbstbewufstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Berlin 1895). Man hat etwas von J. G. Fichte in ihm finden wollen. Er protestiert gegen die Psychologie, die nur Vorgänge in der Seelenlehre ohne Seele kennt, und tritt, was heutzutage viel bedeutet, für eine Metaphysik ein. In der vorliegenden Schrift geht er von einer Kritik der Kantischen Kosmogenie aus und gelangt zu dem Schlusse, dafs in dem Versuche einer Kosmogenie nach natürlichen Gesetzen keine Gefahr für den Glauben an einen persönlichen Gott liege. „Der Glaube an den allmächtigen und allweisen Weltschöpfer und Erhalter kann dadurch, dafs sein Werk in gesetzmäfsiger Ordnung alle Zeit überdauert, nimmermehr verlieren, wenn sonst nur erkannt ist, dafs dieses Werk durch die wesentliche Beschaffenheit seiner Massen,

durch die Gesetzmäfsigkeit ihrer Wechselwirkungen und durch die Bestimmtheit ihrer Ordnung über sich selbst hinaus weist auf einen Werkmeister, von dem es nach wie vor heifsen mufs: In ihm und durch ihn leben, weben und sind wir" (S. 30). Sowohl zur Kritik der Materie, als auch für den Gottesbeweis (S. 27 ff.) gibt der Verf. wichtige Momente an. Wir freuen uns, dafs er vor der Elite unserer Naturforscher an der Berliner Universität so entschieden die Wahrheit der theistischen Weltanschauung verteidigt.

(36.) Gustav Glogaus Vorlesung über Religionsphilosophie. Nach einem Stenogramm im Auszuge herausgegeben von Hans Clasen, Oberlehrer an der Oberrealschule in Flensburg. Kiel u. Leipzig (Lipsius u. Tischer) 1898. gr. 8°. IV. 42 S. — Glogau geht von der religionsgeschichtlichen Entwicklung aus, um die Religionsidee zu finden: das nennt er religiöse Psychologie. Sehr anzuerkennen ist dabei seine christliche Überzeugung, wenn sie auch durch den protestantischen Standpunkt etwas beschränkt wird; so bekennt er sich zu der Formel: credo ut intelligam. Darauf entwickelt er „die religiöse Erkenntnis oder die Lehre von Gott als dem wahrhaft Seienden": das ist religiöse Metaphysik. Endlich folgt „die Umwälzung der Lebensführung durch die religiöse Erkenntnis": das ist religiöse Ethik. Jedenfalls sind wir dem Herausgeber Dank schuldig, dafs er uns diese Hinterlassenschaft mitgeteilt hat: sie hilft uns, die Gedankenarbeit Glogaus besser zu verstehen und sichert seinem ernsten Streben ein gutes Andenken.

Von der Religionsphilosophie schreiten wir zur christlichen *Apologetik*, welche, selbst noch auf metaphysischem Boden stehend, doch wegen ihres Zweckes schon den Vorhof zur christlichen Theologie bildet. Da ihre Aufgabe aber nur im Nachweise der Existenz einer übernatürlichen Ordnung und damit auch der Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung besteht, so geht sie von den natürlichen Vernunftwahrheiten aus und bedient sich rein philosophischer Mittel, weshalb sie immerhin noch selbst zur Philosophie gehört und der Hauptsache nach als eine der Metaphysik subalternierte Disciplin betrachtet werden mufs.

(37.) Apologie des Christentums. Von Dr. Paul Schanz, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. II. Teil: Gott und die Offenbarung. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg i. Br. (Herder) 1897. gr. 8°. X. 763 S. III. Teil: Christus und die Kirche. 2. Aufl. 1898. VIII. 581 S. — Schanz ist der Erbe der geistigen Güter, welche Kuhn in seiner langen philosophischen und theologischen Entwicklung und Aberle in seiner historisch-kritischen Exegese gesammelt hatten. Als solcher hat er sich bewährt einmal durch seine Kommentare zu allen vier Evangelien und durch Herausgabe von Aberles neutestamentlicher Einleitung, andererseits sowohl durch seine Apologetik (1887) wie durch sein Buch „Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche". Als Apologet ist er noch mit zwei anderen Schriften hervorgetreten: „Das Alter des Menschengeschlechtes nach der hl. Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte", „Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Materialismus und Spiritualismus" (vgl. darüber Glofsner in diesem Jahrbuch Bd. XIII S. 129 ff.). So ist er durch solide und allseitige Gelehrsamkeit sehr wohl zum Apologeten gerüstet. Über seinen Standpunkt, der von dem unsrigen abweicht, hat sich das Jahrbuch öfters ausgesprochen. Wir geben aber trotz vieler principiellen Bedenken gern zu, dafs diese Apologie eine Fülle von Stoff und von historisch-kritischen Untersuchungen darbietet und deshalb mit grofsem Nutzen gebraucht werden kann. Der 2. Teil handelt sehr ausführlich über Religionsgeschichte,

Offenbarung, Weissagung und Wunder, über die hl. Schrift und den Erlöser. Der 3. Teil stellt die Lehre von der Kirche dar.

(38.) Praelectiones Dogmaticae quas in Collegio Ditton Hall habebat Christianus Pesch S. J. Tom. I. Institutiones Propaedeuticae ad sacram Theologiam. (I. De Christo Legato divino. II. De Ecclesia Christi. III. De locis theologicis.) Ed. altera. Friburgi Brisgoviae (Herder) 1898. gr. 8°. VI. 408 S. — Im 1. Bd. dieser grofsen Dogmatik werden einzelne apologetische Themata unter dem Gesichtspunkte einer theologischen Propädeutik dargestellt. Eine klare Scheidung zwischen den apologetischen und dogmatischen Bestandteilen ist hier nach dem Zwecke des Werkes nicht notwendig gewesen. Den Institutiones gehen noch Prolegomena de Theologia eiusque historia voraus, welche rein dogmatischer Natur sind. Der apologetische Teil des Werkes handelt von Christus und der Kirche, der letzte Abschnitt über die loci theologici ist wiederum dogmatischen Inhalts. In der eigentlichen Apologetik spricht der Verf. zuerst von den Quellen der Geschichte Jesu, den vier Evangelien, dann vom Selbstzeugnis Jesu und der Bekräftigung durch Wunder und Weissagungen, wobei auch die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes Erklärung finden, sodann von der wunderbaren Verbreitung und den inneren Kriterien der Lehre Christi. Der Abschnitt von der Kirche behandelt ihre Einsetzung, ihre Natur und ihre Eigenschaften, ferner das kirchliche Lehramt, wobei wiederum dogmatische Fragen eingeschlossen sind. Dieses sowie das folgende Werk werden wir später recensieren.

(39.) Theologia fundamentalis auctore Ignatio Ottiger S. J. Tom. I. De Revelatione supernaturali. Friburgi Br. (Herder) 1897. gr. 8°. XXIV. 928 S. — Nach einer ziemlich ausführlichen Isagoge in die Fundamentaltheologie, worin auch eine kurze Geschichte der Apologetik zu finden ist, verbreitet sich der 1. Teil über die übernatürliche Offenbarung. Derselbe hat folgende Gliederung: 1. Theorie der Offenbarung, 2. Existenz der Offenbarung, der biblischen Uroffenbarung, der mosaischen und christlichen Offenbarung. Die ausführliche Darstellung der mosaischen Offenbarung ist jedenfalls ein grofser Vorzug des Buches und ein glücklicher Griff des Verf. Der 2. Bd. soll von der Einsetzung und immerwährenden Wahrheit der römisch-katholischen Kirche als der unfehlbaren Lehrerin der christlichen Offenbarung, der 3. Bd. endlich über die Ausübung der kirchlichen Unfehlbarkeit handeln. Inzwischen wünschen wir dem grofsartig angelegten Werke glückliche Vollendung.

(40.) Eine höchst zeitgemäfse Frage findet Erledigung in einer Studie, mit welcher ein neues Unternehmen der Leo-Gesellschaft sich unter günstigen Vorbedeutungen einführt: Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben. Von W. Ph. Englert, Dr. der Theol. u. Phil., a. ö. Prof. der Apologetik an der Universität Bonn. Wien (Mayer & Co.) 1898. (Apologetische Studien, herausgegeben von der Leo-Gesellschaft. I. Bd. I. Heft.) gr. 8°. 124 S. — Eine solche Vergleichung war geradezu Bedürfnis gegenüber dem Unwesen, mit welchem der Buddhismus auf Kosten des Christentums ausgebeutet wird. Verf. hat mit grofsem Geschick in schwungvoller Darstellung die Resultate der neueren Forschung zusammengefafst und geprüft. Nachdem er die Bedeutung der Frage geschildert hat, wobei auch „der Einbruch des Buddhismus in das deutsche Geistesleben" besprochen wird, führt er den Vergleich zwischen der Präexistenz Christi und den Vorstellungen vom Buddha aus und endet mit einem Ausblick in die Kindheitsgeschichte. Der Buddha ist, wenn man von den Zuthaten der dichtenden Phantasie

absieht, rein menschlich, mit menschlichen Defekten behaftet: er bringt nur den Gedanken der absoluten Naturentwicklung und den Pessimismus zum Ausdruck.

(41.) Als einen in mehrfacher Beziehung für die Apologetik sehr wichtigen Beitrag dürfen wir eine Schrift bezeichnen, welche als „Ergänzungsheft IV" zu diesem Jahrbuche erschien: Savonarola als Apologet und Philosoph. Von Dr. M. Glofsner. Paderborn (Schöningh) 1898. gr. 8°. 123 S. — Der Verf. behandelt Savonarola mit grofser Objektivität; ohne sich auf die Kontroversen über sein Leben einzulassen, stellt er nur die Bedeutung seiner philosophischen und apologetischen Werke dar. Was man bisher darüber wufste, reduziert sich auf die mehr oder weniger ungenügenden Versuche von Meier, Perrens und Villari: Für die Philosophiegeschichte blieb Fra Girolamo eine unbekannte Gröfse. (Seine Bedeutung für die aristotelische Tradition hatte ich in der Logik, 1897, hervorgehoben.) Jetzt ist das anders geworden. Der Predigerbruder von San Marco tritt uns als der Hüter der idealen Principien entgegen. In kurzen, aber sicheren Strichen zeichnet Glofsner die Renaissance mit ihrem Platonismus und den Bildungsgang Savonarolas, beschreibt den dogmatischen und apologetischen Standpunkt desselben, bespricht die kleineren apologetischen Schriften (Solatium itineris mei) und wendet sich dann zum „Triumph des Kreuzes". Endlich wird uns S. als Philosoph vorgeführt, und eine eingehende Analyse der philosophischen Werke dargeboten. Diese Monographie hat daher für die Philosophiegeschichte grofsen Wert, sie ist aber durch die Beleuchtung der apologetischen Schriften und die Kritik ihres Standpunktes ebenso wertvoll für die Geschichte und Theorie der Apologetik. Während sie eine empfindliche Lücke in unserem bisherigen Wissen ausfüllt, eröffnet sie auch für die Beurteilung von Savonarolas Charakter eine ganz neue Aussicht. Möge der rastlos thätige Verf. uns auch mit der spekulativen und mystischen Theologie Savonarolas bekannt machen und dadurch die Kontroversen über die Prophetie desselben lösen; durch seine Kenntnis der Scholastik und sein streng objektives Verfahren ist er dazu am besten geeignet: dann erst würden wir Savonarola in seiner einzigartigen Gröfse erblicken.

(42.) Hier müssen wir zugleich die wörtlich genaue und fliefsend geschriebene deutsche Übersetung von Savonarolas apologetischem Hauptwerk, welches längere Zeit hindurch in der Propaganda als offizielles Lehrbuch eingeführt war, aufs wärmste empfehlen. Es war sicherlich keine kleine Arbeit, eine solche Übersetzung herzustellen. Sie dient aber dazu, die Vorurteile gegen Savonarola zu beseitigen und dem katholischen Glauben und der Kirche, für die er sein Leben geopfert hat, neue Jünger zu erwerben: Des Fr. Hieronymus Savonarola, Ord. P., Triumph des Kreuzes. Zur Verherrlichung der christlichen Religion an der Neige des 19. Jahrhunderts aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. C. Seltmann, Domkapitular in Breslau. Breslau (Aderholz) 1898. gr. 8°. 212 S.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 136, 1—6. 137, 1. 1898. *Crouslé:* A un philosophe qui a démontré l'existence de Dieu. *Leroy:* Le mouvement idéaliste. *Binet:* La morale de Descartes; les bases et les fins de la morale. *Ermoni:* Nécessité de l'esprit critique en philosophie. *Denis:* Esquisse d'une apologie philosophique; préface et bibliographie. *Bécigneul:* Les monstres doubles au point de vue psychologique et religieuse. *Crouslé:* De l'altruisme et de la religion de l'humanité. *Charaux:* Bon sens et raison. *Mourre:* Le sentiment esthétique. *Peillaube:* La conscience des sensations. *Tannery:* Qu'est-ce que l'atomisme? *Ackermann:* La physique de Descartes et la physique moderne. *Fénart:* Théorie kantienne de la liberté. *Tiger:* Platon et la question sociale. *Soury:* Etudes sur le cerveau; la théorie des neurones. *Segond:* Léon Ollé-Laprune. *Piat:* Les hypocrisies de la passion. *Nourry:* Du rôle des miracles dans l'apologetique de Pascal. *Domet de Vorges:* A propos des universaux. *J. Martin:* Efficacité du raisonnement. *Ferrand:* Le magnétisme animal et l'observation scientifique. *Laberthonnière:* Le dogmatisme moral. *Noël:* Y a-t-il une science du surnaturel? *Fénart:* Les postulats de la raison pratique. *Lechalas:* Les fondements de la géométrie d'après Russel. *Griveau:* L'évolution esthétique des états d'âme en face de la nature. 137, 1. *Prévost:* Essai d'une nouvelle esthétique basée sur la physiologie. *Huit:* La philosophie de Paul Janet. *Mourre:* Ce que doit être l'histoire. *Domet de Vorges:* Réponse au Munnynck. **Divus Thomas.** 6, 27—34. 1898. *Vespignani:* In liberalismum universum doctore angelico duce et pontifice summo Leone XIII trutina. *Del Prado:* De veritate fundamentali philosophiae christianae. *P. C. M.:* Propaedeutica ad evangelium. *Walsh:* S. Thomas doctor gratiae. *Surbled:* Cerebrologia juxta recentiorum inventa et hypotheses. *M. F.:* De deo uno. *G.:* Verbum orale seu vivens magisterium princeps et essentiale organon revelationis christianae. *Ramellini:* Comm. in D. Thomae S. Th. III. qu. 27—59. *Bernes:* De doctore angelico ut exegeta. *Fonviel:* De hominis libertate et imputabilitate morali nec non de determinismo prof. Brissaud. *Vinati:* Natura et genesis principii causalitatis. **Philosophisches Jahrbuch.** XI, 2—4. 1898. *Gutberlet,* Die Krisis in der Psychologie. *Seitz:* Zusammenhang des Leibnizschen Monadensystems mit dem Determinismus. *Dentler:* Der Nous nach Anaxagoras. *Bäumker:* Herr Gundisalv Feldner und mein „Problem der Materie in der griechischen Philosophie". *Švorčik:* Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. *Seitz:* Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibnitz-Wolffschen Determinismus. *Gutberlet:* Der psycho-physische Parallelismus. *Kaufmann:* Die Methode des mechanischen Monismus. *v. Seeland:* Zur Frage vom Wesen des Raumes. **Revue de métaphysique et de morale.** 6, 4—6. 1898. *Brunschvicg:* De quelques préjugés contre la philosophie. *Couturat:* Sur les rapports du nombre et de la grandeur. *Chartier:* Commentaire aux fragments de Jules Lagneau. *Weber:* La modalité du jugement par M. Léon Brunschvicg. *Lalande:* Le langage philosophique et l'unité de la philosophie. *Halévy:* Quelques remarques sur la notion d'intensité en psychologie. *Vailati:* La méthode déductive comme instrument de recherche. *Lamennais:* Un fragment inédit de l'„Esquisse d'une philosophie" publié par Marechal. *Blondel:* L'illusion idéaliste. **Revue Néo-Scolastique.**

5, 2—3. 1898. *Ermoni:* Le Thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale. *Pasquier:* Les hypothèses cosmogoniques. *De Wulf:* Qu'est-ce que la philosophie scolastique? Les notions fausses et incomplètes. *Besse:* Léon Ollé-Laprune. *Nys:* La nature du composé chimique. *Mercier:* La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique. *Thiéry:* Qu'est-ce que l'art? **Revue Thomiste** 6, 2—5. 1898. *Gardeil:* Les exigences objectives de l'action. *Froget:* De l'habitation du s. Esprit dans les âmes justes. *Auriol:* De Fra Angelico et de son œuvre. *Coconnier:* La démonstration évangélique. *Mandonnet:* Frère Léon, historien de s. François d'Assise. *Schwalm:* L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'eglise catholique. *Jansen:* L'équiprobabilisme. *Kirwan:* La localisation du déluge et les péripéties de la question. *Claude des Roches:* Le cas Durtal. *Villard:* Objet du savoir divin. *Montagne:* Origine de la société. *Schwalm:* Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit. *de Munnynck:* Les certitudes de l'experience. *Folghera:* Qu'est-ce que la logique? **Rivista internazionale.** 17, 1—4. 18, 1—3. 1898. *Salvioni:* Appunti di storia economica. *Caissotti di Chiusano:* La democrazia cristiana nella storia di Torino. *Talamo:* Il futuro ordinamento economico-politico proposto da un socialista. *Agliardi:* I cattolici della Germania nel campo scientifico. *Rossignoli:* La libertà politica. *Costanzi:* Un precursore die Galileo nel sec. XV, il cardinale Niccolò da Cusa. *Toniolo:* Le responsabilità sociali nell' odierno movimento cattolico popolare. *De Cepeda:* Ordinamento della cultura scientifica cattolica contemporanea. *Domenichelli:* San Francesco ed i recenti studi francescani. *Toniolo:* Le virtù cristiane e la sociologia. **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik.** 5, 3—4. 1898. *Flügel:* Idealismus und Materialismus der Geschichte. *Tümpel:* Über die Versuche, geistige Ermüdung durch mechanische Messungen zu untersuchen. **Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik.** 112, 1 und 2. 1898. *Volkelt:* Die tragische Entladung der Affekte. *Mekler:* Campbell über die Stelle des Parmenides in der chronologischen Reihe der platonischen Dialoge. *Lutoslawski:* Stylometrisches. *Schmidt:* Frz. Bacos Theorie der Induktion. *Sommerlad:* Aus dem Leben Phil. Mainländers. *Eucken:* Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. *Siebeck:* Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. *Volkelt:* Beiträge zur Analyse des Bewufstseins. *v. Glasenapp:* Duplicität in dem Ursprung der Moral. **Stimmen aus Maria-Laach.** 54, 4—5. 55, 1—3. 1898. *Pfülf:* Lammenais' Höhe und Sturz. *Bock:* Das Blattgrün und seine Bedeutung. *Hammerstein:* Die deutschen Universitäten der Gegenwart. *H. Pesch:* Die „natürliche Ordnung" im physiokratischen System. *Wasmann:* Die Höhlentiere. *Cathrein:* Das neueste „Allgemeine Staatsrecht" auf monistischer Grundlage. *Fonck:* Sociales aus dem Heiligen Land. *Hagen:* Die Lehre der hl. Schrift über den Teufel. **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** XIX, 1—3. 1898. *Claramunt:* De causa certitudinis.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Albert: Kants transcendentale Logik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Erhardt.*

Baumgarten: Seneca und das Christentum. — *Öst. Litt.* 7 *Oslberger.*

Baumann: Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechtes und der Gotteslehre. — *Öst. Litt.* 7 *v. Dahlau.*

Bergmann: Geschichte der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Rehmke.*

Biederlack: Die sociale Frage. — *Philos. Jahrb.* 11 *Huppert.*

Birch-Reichenwald: Die Autonomie der Moral. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Pfennigsdorf.*

Claſs: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschl. Geistes. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Sogemeier.*

Commer: Logik. — *Philos Jahrb.* 11 *Rolfes.*

Cornelius: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*

Deussen: Jakob Böhme; sein Leben und seine Philosophie. — *Rev. Neo-Scol.* 5 *de Wulf.*

Dippel: Der neuere Spiritismus. 2. Aufl. — *Stim. a. M.-L.* 55 *Bock.* — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*

Dubois: De exemplarismo divino. — *Divus Thomas* 6 *D.*

Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*

Faggi: Eduardo Hartmann e l'estetica tedesca. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Groos.*

Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. — *Litt. Rundsch.* 24 *Baumgartner.*

Familler: Pastoralspychiatrie. — *Augustinus* 98 *Müllner.*

Gardair: Philosophie de s. Thomas. — *Litt. Rundsch.* 24 *Morgott.*

Gihr: Die hl. Sakramente. — *Stim. a. M.-L.* 54 *Lehmkuhl.*

Goldschmidt: Die Wahrscheinlichkeitsrechnung. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*

Gutberlet: Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. — *Stud. a. d. Bened.* 19 *Adlhoch.*

Heilner: System der Logik. — *Öst. Litt.* 7 *Willmann.*

Heinrich: Dogmatische Theologie. 7. und 8. Bd. — *Stim. a. M.-L.* 55 *Lehmkuhl.*

Hennemann: Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. — *Litt. Rundsch.* 24 *Otten.*

v. Hertling: Descartes' Beziehungen zur Scholastik. — *Philos. Jahrb.* 11 *Otten.*

Höffding: Ethische Principienlehre. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Pfennigsdorf.*

Jodl: Lehrbuch der Psychologie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Rehmke.*

Jodl: Abriſs der Geschichte der Ethik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Schwarz.*

Kaufmann: Die Methode des mechanischen Monismus. — *Divus Thomas* 6 *Vinati.*

Kögel: Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philos. d. Mittelalters. — *Philos. Jahrb.* 11 *Endres.*

Kramář: Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaph. Bedeutung. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Flügel.* — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*

Külpe: Einleitung in die Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Erhardt.*

Laudowicz: Wesen und Ursprung von der Präexistenz der Seele. — *Philos. Jahrb.* 11 *Rolfes.*

v. Lind: Eine unsterbliche Entdeckung Kants. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*
Maurenbrecher: Thomas von Aquins Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. — *Philos. Jahrb.* 11 *v. Hertling.*
Mauxion: La metaphysique de Herbart et la critique de Kant. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Schön.*
Michaelis: Die Willensfreiheit. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Elsenhans.*
Michelitsch: Atomismus, Hylemorphismus u. Naturwissenschaft. — *Öst. Litt.* 7 *Weifs.*
Müller: Naturwissenschaftliche Seelenforschung. — *Philos. Jahrbuch* 11 *Gutberlet.*
Müller: Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. — *Litt. Rundsch.* 24 *Gutberlet.* — *Aug.* 98 *Schnabl.*
Müller: Das Wesen des Humors. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Groos.*
Nagy: Die philos. Abhandlungen des Al-Kindi in Bäumkers Beiträgen II, 5. — *Litt. Rundsch.* 24 *Baumgartner.*
Nef: Die Ästhetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntnis. — *Philos. Jahrb.* 11 *Gutberlet.*
Pesch: Praelectiones Dogmaticae. tom. VII et V. — *Litt. Rundsch.* 24 *Atzberger.*
Pfleiderer: Religionsphilosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Dorner.*
Pfleiderer: Sokrates und Plato. — *Philos. Jahrb.* 11 *Spicker.*
Rehmke: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Felsch.*
Rehmke: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 5 *Felsch.*
Rolfes: Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und Aristoteles. — *Rev. Thom.* 5 *J. M.*
Schäfer: Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn. — *Litt. Rundsch.* 24 *Keppler.* — *Stud. a. d. Bened.* 19 *Grivnacky.*
Schanz: Über neue Versuche der Apologetik. — *Litt. Rundsch.* 24 *Braig.*
Scheeben-Küpper: Die Mysterien des Christentums. — *Litt. Rundsch.* 24 *Funk.*
Scherer: Das Tier in der Philos. d. H. S. Reimarus. — *Philos. Jahrb.* 11 *Straub.*
Schütz: Der Hypnotismus. — *Stim. a. M.-L.* 55 *Bock.*
Stein: Philosophische Studien. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Pfennigsdorf.*
Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 11 *Huppert.*
Sporer: Theologia moralis decalogalis et sacramentalis. — *Augustinus* 98 *Stára.*
Surbled: La morale dans les rapports avec la médicine. — *Divus Thomas* 6 *Oinati.*
Unbehaun: Versuch einer philos. Selektionstheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Pfennigsdorf.*
Wentscher: Über physische und psychische Kausalität. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 112 *Schwarz.*
Willmann: Geschichte des Idealismus. 3. Bd. Neuzeit. — *Litt. Rundsch.* 24 *Braig.* — *Stim. a. M.-L.* 54 *v. Nostitz-Rieneck.*
Wolff: Neue Kritik der Reinen Vernunft. — *Philos. Jahrb.* 11 *v. Schmid.*

SCHOLASTIK, REFORMKATHOLICISMUS UND REFORMKATHOLISCHE PHILOSOPHIE.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Die Reformbroschüre.

Zu den vielen modernen Schlagworten gesellte sich, seitdem das unglückliche und mifsverständliche Wort vom „Bildungsdeficit“ der Katholiken fiel (ein Wort, das, um uns eines orientalischen Lieblingsbildes zu bedienen, im Ballspiel der Rede zu dem der „Inferiorität“ der Katholiken sich umgestaltete): zu den übrigen modernen Schlagworten also gesellte sich in den jüngsten Tagen das noch unglücklichere und den schwersten Mifsverständnissen ausgesetzte Schlagwort vom „Reformkatholicismus“.

Wenn in einer unlängst erschienenen Broschüre der sog. Reformkatholicismus als Religion der Zukunft ausgerufen und den „Gebildeten aller Bekenntnisse“ ans Herz gelegt wird, so liegt hierin eine Wendung, welche die Augen aller Freunde der Religion und der katholischen Kirche im besondern auf sich zu ziehen geeignet sein dürfte.

Gleichwohl würden wir diesen sog. Reformkatholicismus den Kirchenpolitikern zur Würdigung überlassen, wenn die einschlagenden Bestrebungen nicht zugleich mit „wissenschaftlichen“, „philosophischen“ Prätensionen auftreten und in der denkbar schärfsten Weise sich gegen die Ziele des Jahrbuchs, Philosophie und Theologie im Geiste des kirchlich-theologischen Traditionsprincips zu erneuern, richten würden.

Wir werden uns deshalb nicht damit begnügen dürfen, die angebliche Reform selbst nach ihrer polemischen und positiven Seite ins Auge zu fassen, sondern vor allem die „philosophischen“ Grundlagen prüfen müssen. In ersterer Beziehung kommt die Reformbroschüre in Betracht, die durch ihren Titel zweifellos die Aufmerksamkeit und Spannung in weitesten Kreisen erregen mag: eine Spannung, auf welche jedoch ebenso zweifellos die Enttäuschung folgen wird. In zweiter Linie aber werden wir auf die für diese Reform mafsgebenden philosophischen Grundsätze einzugehen haben, wie sie in dem mit der gleichen selbst-

[1] Der Reformkatholicismus, die Religion der Zukunft. Für die Gebildeten aller Bekenntnisse dargestellt von Jos. Müller, Dr. der Phil. Würzburg 1899. Ders. System der Philosophie. Mainz. 1898. Oben S. 270 Z. 2 l. st. physich: psychisch; S. 282 Z. 16 st. eine: reine.

bewufsten Zuversicht eingeführten „System der Philosophie“ zur Darstellung gelangt sind. Wir werden durch diese Untersuchung zur Überzeugung gelangen, dafs zwischen „Reform“ und „System der Philosophie“ eine volle Übereinstimmung herrscht, und somit jene sog. öffentliche Meinung, welche die Reform ungünstig, die wissenschaftlichen Arbeiten des „Reformators“ aber mit Beifall aufnahm, wieder einmal im Irrtum sich befindet.

Der Versicherung des Verfassers im Vorworte zufolge hat er bereits für frühere reformatorische Anregungen Zustimmung von allen Seiten gefunden, ist aber auch andererseits „auf Befeindung von geradezu infernaler Bosheit gestofsen“. An anderer Stelle zwar hat derselbe Verfasser über schreckliche Vereinsamung geklagt. Der wissenschaftliche Charakter des Jahrbuchs verbietet uns, auf die persönliche Seite dieser Reform neuesten Datums einzugehen. Wir verweisen deshalb auf die Zeitschrift: Die Wahrheit (München, Abt, Novemberheft 1898), wo unter dem etwas seltsamen Titel: Halt, Wer da? der neue Reformator auf seine Legitimation hin geprüft wird.

Die Reform, so vernehmen wir weiterhin, setzt die Lösung wichtiger apologetischer Grundfragen voraus. Der Verfasser ist so gütig, sie auf 44 Seiten der Reformbroschüre zu bieten. Das Gebotene beruhe „auf eigenen intensiven Studien und sei nach den allerneuesten Forschungen gearbeitet und enthalte vielfach Neues und Gediegenes“ (S. VI f.). Nicht geringer denkt der Verfasser vom „Reformkatholicismus“; er sei eine Macht, die nicht mehr ignoriert werden könne. Es sei daher gewissen Agitatoren zu raten, mit den gebräuchlichen Schlagworten, wie Ultramontanismus, Jesuitismus, sparsamer zu sein, „nachdem wir uns von solchen Tendenzen energisch losgesagt haben“. Sollte „unsere“ Zahl noch gering erscheinen, so sei zu bedenken, wie wenig Ermutigung neue Ideen eben finden, wie wenige den Mut haben, mit ihren Herzensgedanken hervorzutreten, auch habe man statt auf die Zahl, auf die Qualität zu sehen. Zu den Seinigen rechnet der Verfasser Ireland und Schell; mit welchem Rechte, mögen diese selbst wissen. Ein Wort über solche Ausflüsse zu sagen, ist überflüssig. Unwillkürlich werden wir an einen gewissen Ausspruch Döllingers und aufserdem an eine äsopische Fabel erinnert.

Die Schrift soll irenisch wirken, weshalb der Verfasser überall schonend in der Beurteilung zu Werke gegangen sei. Die Beurteilung der Scholastik, die Behandlung des hl. Thomas werden uns glänzende Beispiele dieser Art von Schonung liefern. Der angekündigten zweiten Schrift (S. VIII) wird man in „seel-

sorgerlich-praktischen" Kreisen zuversichtlich mit der äufsersten Spannung entgegensehen.

An der Schwelle der „apologetischen Grundlagen" begegnet uns wohl als ein Beispiel des „Neuen und Gediegenen" folgende Erklärung der Religion: „Religion ist das Ringen nach Weltverständnis und Geisteserlösung". Damit soll doch wohl nur eine Wirkung, nicht aber das Wesen der Religion bezeichnet werden. Die Religion bewirkt zwar das wahre Verständnis der Welt und führt zur wahren Geistesfreiheit, besteht aber nicht darin, auch nicht im Ringen darnach. Die Gegner der Religion werden sagen, dafs auch sie nach Weltverständnis und Geisteserlösung ringen, ja dafs sie diese Güter ohne und gegen die Religion zu besitzen glauben. Mit der obigen Erklärung ist also nichts gesagt.

Hieran schliefst der Verfasser eine allerdings sehr berechtigte Klage über die Verdrängung der Religion aus Wissenschaft und Leben gegenüber der Achtung vor ihr, selbst bei Heiden und Mohammedanern. Die beredte Schilderung des belesenen Verfassers kann jedoch für die verschwommene Erklärung der Religion nicht entschädigen.

Für die „philosophischen Voruntersuchungen" werden wir auf das „System der Philosophie" verwiesen, wo sie nach der Versicherung des Verfassers „nach dem Stand der jetzigen Wissenschaft und in eigenartiger Weise" behandelt werden. Jene Erklärung der Religion entspricht wohl auch dem jetzigen Stand der Wissenschaft und der Eigenart des Verfassers?

Der genannten Erklärung ebenbürtig sind die Äufserungen über falsche und wahre Religion, die uns wenigstens nicht in voller Übereinstimmung mit der Lehre des Apostels im Römerbriefe zu stehen scheinen, wornach die Menschheit weder unter dem positiven noch unter dem Natur-Gesetze seine wahre Bestimmung erreichen konnte. Selbst das „Gesetz", trotz seiner innern Güte, brachte doch nur das corpus peccati zur Offenbarung. Die heidnischen Religionen aber bewirkten durch die Vermischung des Göttlichen und Kreatürlichen — selbst eine Frucht des Sittenverfalls — einen immer tieferen Fall von Sünde zu Sünde.

Der Abschnitt: Christus der Gottmensch, enthält nur Bekanntes, nichts Neues, es sei denn ein Calembour: „Ein Glaube ohne Wunder ist ein wunder Glaube". Dafür entschüttet der Verfasser seinem Citatenschatz eine Reihe von Zeugen: Tolstoi, Riehl, Rich. Wagner, „einer unserer idealsten Geister", Bismarck, „der Denker von Friedrichsruhe".

Nicht genügend gewahrt ist der übernatürliche Ursprung des Christentums durch die negative Bestimmung, dafs es nicht Verstandesprodukt sei (S. 15): um so weniger, wenn der Verstand, wie wir sehen werden, nur als „formales" Vermögen gelten soll.

Der kurze Abschnitt über Bibelkritik bietet begreiflicherweise nichts Erschöpfendes. Doch kann es der Verfasser nicht unterlassen, uns zu versichern, das Resultat sei auf Grund des gesamten vorliegenden Materials gewonnen (S. 16). Aus der Darstellung selbst ist das nicht ersichtlich; die Versuche, Mythisches im Alten Testamente nachzuweisen (Steinthal, Goldziher), werden mit keinem Worte erwähnt. Ohne jeden Beweis ist der Satz hingestellt: „Die Sintflut war keine allgemeine Überschwemmung der ganzen Erde" (S. 26). Ist das schon so ausgemacht?

Mehr überschwenglich als theologisch exakt ist die Bezeichnung der Kirche als „integrierendes Moment in der Idee der Menschheit" (S. 31). Die Kirche ist ein notwendiges Glied in der thatsächlich von Gott gewollten übernatürlichen Ordnung. Das Widerstreben des Protestantismus aber gegen objektiv-kirchliche Gestaltung bildet nicht sein Wesen, sondern ein Attribut; er ist in erster Linie Relativsupernaturalismus, in Wahrheit also Naturalismus und weiterhin Subjektivismus und Idealismus, woraus sich jenes Widerstreben als Folge ergibt. Wenn aber Religion nach des Verfassers Ausführung nur in kirchlicher Gestaltung auftritt, so widerspricht dies der „psychologischen" Auffassung der Religion (S. 33) von seiten des Verfassers selbst als eines „Ringens nach Welterkenntnis und Geisteserlösung". Das nach der Analogie des Staates betonte „real-historische" Moment der Kirche genügt nicht zu deren tieferen Erfassung, da es auch sowohl einen nach objektiven Principien konstruierten Vernunftstaat als auch eine solche religiöse Gemeinschaft geben könnte. Nicht die „Doktrin", meint der Verfasser, sondern „die praktischen Zwecke" seien das Nächste, „das kirchlich-gemeinschaftliche Leben sei das Wichtigste an der Kirche" (S. 34). Wir vermissen hier die dogmatische Bestimmtheit. Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft ist der Glaube. Auch das Kind zählt zu den Gläubigen und ist dies in Wahrheit durch die Taufe, die illuminatio, das Sakrament des Glaubens, geworden.

Die für die Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft aufgeführten Zeugnisse sind nicht durchweg zutreffend. Die Kirche ist nicht eine beliebige, sondern ihrem Ursprung und Wesen nach übernatürliche Gemeinschaft, mit göttlicher Autorität ausgestattet.

Der Verfasser tritt entschieden für die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes ein. Um so befremdender erscheint seine spätere mafslose Bekämpfung der Scholastik, jener Wissenschaft, die von der höchsten kirchlichen Autorität wiederholt nicht blofs gegen ihre Angreifer in Schutz genommen, sondern positiv empfohlen wurde. Schon der Anteil der Scholastik an der „dogmengeschichtlichen Entwicklung", d. h. an der begrifflichen Formulierung des Dogmas, ein Anteil, der durch den Begriff einer Assistenz des hl. Geistes, verschieden von der Inspiration, nicht ausgeschlossen, sondern gefordert wird, sollte eine derartige Polemik verbieten.

Aufserdem sei bemerkt, dafs sich der Vorwurf des Jesuitismus und Ultramontanismus vor allem gegen das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes richtet. Weshalb da die Empfindlichkeit des Verfassers gegen diesen Vorwurf?

Zuweitgehend ist die Behauptung, das allgemeine Konzil sei nicht Träger der Unfehlbarkeit (S. 39). Im Begriff des allgemeinen Konzils liegt es, in Einheit mit dem Papste zu stehen. Ein Rumpfkonzil ist eben kein allgemeines Konzil.

Die Annahme eines auch nur teilweisen Antagonismus zwischen Paulus und Jakobus (S. 43) ist mit der Würde des Gotteswortes unvereinbar und ebenso unbegründet als die vermutete „kleine Eifersucht" des Paulus, die zum Teil die Nichterwähnung Petri in den Briefen jenes Apostels aus Rom erklären soll (S. 42). Eine ungebührliche Einschränkung des Wirkungskreises der kirchlichen Lehrautorität aber ist es, wenn derselbe nur auf die „Hauptziel- und Richtpunkte" beschränkt bleiben soll. Pflicht und Recht, alles mit dem Dogma im vitalen Zusammenhang Stehende in jenen Kreis zu ziehen, bedeutet keineswegs den Tod der Wissenschaft, sondern sichert ihr den Fortgang durch Irrtum ungehinderter Entwicklung. Die Notwendigkeit und Thatsächlichkeit einer obersten, inappellablen und unfehlbaren Autorität in Sachen des Glaubens und den mit dem Glauben zusammenhängenden übersinnlichen Wahrheiten mögen aber gerade jene sich zu Gemüte führen, die sofort über Beeinträchtigung der Wissenschaft klagen, wenn diese Autorität zur Beilegung ärgerlicher Streitigkeiten und zur Vermeidung der Einwurzelung und Verbreitung glaubensgefährlicher Ansichten eingreift.

Die folgenden Reflexionen des Verfassers über „Bildungsdeficit", „Inferiorität", „Rückständigkeit" der Katholiken übergehen wir. Dieses Thema hat in Broschüren, Zeitschriften und Tagesblättern eine so eingehende Erörterung gefunden, dafs uns jedes weitere Wort darüber überflüssig scheint. Beschränken wir unsern

Blick auf Deutschland, so ist das angebliche Deficit, soweit ein solches besteht, viel mehr auf Rechnung der schmählichen Abhängigkeit von protestantischer „Wissenschaft“, des Mangels an katholischem Selbstbewufstsein zu setzen, dem wir vielfach auch jetzt noch verfallen sind, als auf Rechnung einer wirklichen Superiorität jener Wissenschaft. Wie man uns dafür lohnt, zeigt das grelle Beispiel der Behandlung Günthers durch Schelling. Wie viele sind von dieser Wissenschaft noch heutzutage geblendet und betrachten mit offener Mifsgunst das, was sie verächtlich „Repristination der Scholastik“ nennen. Und doch handelt es sich bei diesen Bestrebungen um Emancipation von einem den wahren Fortschritt der Wissenschaft hemmenden Drucke. Wir haben dabei zunächst allerdings aufser der Theologie die philosophische Wissenschaft im Auge. Aber gerade diese ist Fundament aller Wissenschaften, und liegt nicht sie durch die Schuld des Protestantismus und des durch ihn eingeführten Subjektivismus im argen? Infolge davon haben die herrlichsten Talente ihre Kraft vergeudet, während die übrigen ihren Ameisenfleifs auf die Kärrnerarbeit der Sammlung von Thatsachen verwendeten, die nur durch das Wiedererstehen des systematischen Geistes, der einen Aristoteles und Thomas leitete, zu einheitlicher, wissenschaftlicher Gestaltung gelangen können. Wenn Döllinger den Aufwand von Geisteskraft rühmt, der sich in der Entwicklung der protestantischen Theologie kundgebe, und wenn Frohschammer meint, die Bedeutung des hl. Thomas als Exegeten geringschätzen zu dürfen: so schwebt ihnen die historisch-philologische Gelehrsamkeit vor Augen, in der die Neueren allerdings die Alten übertreffen. Aber ich frage, ob jene Gelehrsamkeit für die Fülle religiös-sittlicher Geistesschätze, die ein Augustin und Thomas, die Väter und Scholastiker aus den Tiefen des göttlichen Wortes schöpften, auch nur entfernt als Ersatz dienen könne? Indes selbst in Beziehung auf Gelehrsamkeit können die protestantischen Leistungen mit katholischen, — ich nenne nur die Mauriner — mit Mühe in den Wettstreit treten, abgesehen davon, dafs die ersteren durch zersetzende Kritik an positivem Werte in dem Mafse verlieren, als die letzteren durch die regulierende Macht einer unfehlbaren Autorität und ruhig fortschreitenden Tradition an dauerndem, positivem Gehalte gewinnen. Aufserdem dürfen wir nicht übersehen, dafs es bei einer Vergleichung auf den Mafsstab ankommt, von dem es abhängt, ob die durch den Protestantismus herbeigeführte Verweltlichung der Wissenschaft und des Lebens als ein Fortschritt oder vielmehr als Rückschritt zu betrachten sei. Endlich haben die Verfechter der Inferiorität

vorzugsweise die weitaus überwiegende Teilnahme der Protestanten an der Blüte der neueren deutschen „Nationallitteratur“ im Auge und meinen, die „Rückständigkeit“ der Katholiken aus ihrem römischen Katholicismus, der Geistesschwung und nationale Entwicklung gleichmäfsig verhindere, ableiten zu dürfen, treten aber damit in entschiedenen Widerspruch mit den Thatsachen der Geschichte. Diese nämlich zeigen einerseits, dafs die katholischen Völker und das katholische Deutschland selbst zu hoher Blüte einer nationalen Litteratur gelangten, während die neuere deutsche Litteratur, die man auf Rechnung des Protestantismus schreiben möchte, erst aus tiefstem, gerade durch die Reformation verursachtem Verfall keineswegs infolge freier nationaler Entwicklung nach zahlreichen verfehlten Versuchen, hingegeben an die verschiedensten fremden Einflüsse, unter „Sturm und Drang“ zu einer Entwicklungshöhe gelangte, welche die Spuren der Geburtswehen nur zu deutlich an sich trägt und die innere Einheit und geschlossene Harmonie der übrigen Litteraturen ersten Ranges vermissen läfst.

Wenden wir uns zur „Reformbroschüre“ zurück, so beruft sich der Verfasser zur Entkräftung des Vorwurfs katholischer Inferiorität nicht ganz mit Unrecht auf die Kultur der Renaissance, die allerdings den Beweis liefert, dafs die katholische Kirche der Aufnahme wahrer Bildungselemente nicht nur kein Hindernis in den Weg legt, sondern dieselbe direkt fördert. Gleichwohl vermissen wir die notwendige Unterscheidung der in jener Bewegung berechtigten und gesunden Elemente von solchen, die auf Abwege führen konnten und thatsächlich führten. Ja die Reformation selbst erscheint der tiefer eindringenden Betrachtung als eine Frucht dieser letztern. Humanisten haben ihr vorgearbeitet, sie begründet und gefördert.

Treffend, wenn auch keineswegs neu, ist, was über den Fiducialglauben Luthers gesagt wird. Es darf jedoch, wenn man auch in populärer Polemik und ad hominem gegen dieses Grunddogma des religiösen Protestantismus sich ausspricht, nicht übersehen werden, dafs die so manchem imponierende Kantsche Ethik nur das ins Philosophische übersetzte Dogma des Protestantismus ist. Denn was besagt der Luthersche Gedanke anderes als eine Selbstlossprechung im Hinblick auf die in Christus konkret und offenbar gewordene ideale Höhe der eigenen menschlichen Natur eines Jeden? Nun ist es aber der Grundgedanke der Kantschen Ethik, dafs der menschliche Geist, sofern er sich zum Bewufstsein seiner Würde als einer intelligiblen Ordnung angehörig erhebt, einer ins Unendliche gehenden sittlichen Ver-

vollkommnung fähig sei. Ein Ausläufer dieser Auffassung ist zweifellos jener von Müller gerühmte Geistbegriff, der das Wesen des Geistes in die Selbstverursachung setzt und eine sittliche Selbstvervollkommnung über das Grab hinaus anzunehmen gestattet. Man wende nicht ein, dies sei Konsequenzmacherei. Mehr als je bedürfen wir heutzutage der Konsequenz, die in die Tiefe geht und die ideellen Zusammenhänge aufdeckt. Wenn man im allgemeinen zugibt, dafs die neuere Philosophie das subjektivistische Princip des Protestantismus adoptierte, so kann es keinen Tadel verdienen, wenn man diesen Zusammenhang auch in den einzelnen Problemen aufzuzeigen sucht.

Der Mangel einer infalliblen Autorität, einer feststehenden Wahrheit war der Forschung auf den höheren Wissensgebieten nicht günstig. Daher das von M. selbst hervorgehobene aus „der Unsicherheit und Nichtbefriedigung“ entspringende „treibende unruhige Element“ im Protestantismus (S. 61). Die endlosen theologischen Streitigkeiten, denen keine anerkannte Autorität Stillschweigen gebieten konnte, mufsten zur Abwendung von der Theologie und zur fortschreitenden Verweltlichung der Wissenschaften, auf dem Gebiete der Philosophie zu Naturalismus und Materialismus führen. Die so gerühmte protestantische Theologie aber geriet in sklavische Abhängigkeit von ephemeren Systemen philosophischer Spekulation.

Diesem den Thatsachen entsprechenden Bilde nun stellt M. nicht die im gesicherten Besitze der Wahrheit ruhende, vom Triebstachel geistiger Unruhe freie religiöse Bildung gegenüber, sondern das Zerrbild „dürren scholastischen Formelkrams, moralischer Kasuistik und ewig wiedergekaüter (sic!) mittelalterlicher Philosophie und Dogmatik“ (S. 62). Wir werden sehen, mit welchem Rechte M. in einer an die Gebildeten aller Konfessionen gerichteten Broschüre eine solche unerhört mafslose Sprache führt, sobald wir das soi-disant „System der Philosophie“ prüfen, das er der „wiedergekaüten mittelalterlichen Philosophie“ entgegensetzt.

M. gibt die religiöse Einbufse zu, die der Protestantismus erlitt; dafür aber soll dieser sich durch eine „Fülle neuer Ideen“, durch „Erschliefsung neuer Ideengänge“ entschädigt haben (Ebd.). Aus dem Gegner des Protestantismus wird nun auf einmal ein Bewunderer der aus protestantischer Wurzel entsprofsten Wissenschaft, und der Apologet des Katholicismus wendet sich gegen die eigenen Glaubensgenossen, denen er es zum Vorwurf macht, dafs sie das „Neue“ als „Beweis der Zerfahrenheit“ im protestantischen Lager hinstellen. „In diesem Stadium stehen wir noch heute“ (Ebd.).

M. konstatiert den Gegensatz zwischen dem strengen Katholicismus und der christentum- und kirchenfeindlichen modernen Bildung und fragt: „Sollen wir stets wie Nachtwandler fremd und voneinander unverstanden nebeneinander herwandeln, die gleiche Luft atmen, dieselbe Sprache reden und doch geistig um Siriusweiten auseinander liegen?" (S. 63). Ich frage dagegen: Wo liegt die Schuld? Zwischen Christus und Belial gibt es keine Versöhnung, kein Verständnis. Die Spaltung erstreckt sich bis auf die Logik, auf die einfachsten Gesetze des Denkens. Wie oft ist in wissenschaftlichen Kontroversen hierüber schon geklagt worden! Wenn aber M. den Vorwurf erhebt, man wisse auf christlichem Felde vielfach nichts Besseres gegenüberzustellen als die leidige Vogelstraufspolitik des Ignorierens und Verbietens, und, wo Widerlegung versucht werde, geschehe es vielfach in elender ganz ungenügender Weise, ja gar noch unter Verdrehung, unredlicher Entstellung der feindlichen Lehren und Gesinnungen" (S. 64): so liegt insbesondere in den letzten Worten eine Anklage, die um so befremdlicher ist, als sie auch nicht von dem leisesten Versuche einer Beweisführung begleitet wird.

Sollen die Katholiken, um den Abgrund, der sich infolge des Auslebens eines falschen Princips immer mehr erweiterte, dieses Princip nunmehr selbst unter dem gleisnerischen Scheine eines „vollkommeneren Gottes- und Geistesbegriffs adoptieren? Denn hierin hauptsächlich soll der gepriesene „Fortschritt", der, wie M. versichert, den Kern des Katholicismus selbst bilde, gelegen sein. Fortschritt der Kern des Katholicismus! Ja, fortschreitendes Hineinwachsen in Christus, Fortschritt in Glaube, Hoffnung und Liebe.

M. meint das wohl anders, denn, man höre und staune! Hauptbindernis des Fortschritts, „Hauptbollwerk der Rückständigkeit", wie M. sich ausdrückt, ist die Scholastik (S. 64). Also die Scholastik ist der Friedensstörer, das die Verständigung mit der modernen Bildung verhindernde Karnikel! Wer zweifelt daran? Wenn wir dieses Bollwerk, die kirchliche Wissenschaft, d. h. die von der Kirche approbierte Theologie und Philosophie preisgeben, dann wird die Verständigung erfolgen, denn dann — finden wir uns ja schon mitten im Lager der Gegner.

Den Dank der Gebildeten aller Bekenntnisse verdient sich M. zweifellos durch die über Scholastik und Scholastiker gegebenen Aufschlüsse (S. 65). Sie erfahren da, dafs die Scholastiker Schullehrer waren, welche im Mittelalter die Bildung des Klerus leiteten (Ebd.). Ihre Methode ist „die Form der

Disputationsthesen und Kontroversen ohne systematische Verknüpfung". „Ihr Geistesmaterial war ein äufserst dürftiges." Darauf folgt eine weitere aus Prantl, dem grimmigen Hasser der Scholastik, geschöpfte Charakteristik. Und derartiges wagt man nach den neueren Arbeiten über Scholastik, nach den autoritativen Aussprüchen der Kirche uns zu bieten! Weifs denn M. nichts von einer gewissen Summa Theologica, die auch von Gegnern als ein Meisterstück systematischen Aufbaus bewundert wird? Meint er vielleicht, sein „System der Philosophie" könne damit konkurieren? Wir werden ja sehen, mit welchem Rechte sich diese neueste „Philosophie" ein System nennt. M. meint, das scholastische System als Ganzes — also doch ein System! — sei veraltet, es lasse sich auch nicht ausflicken und etwa nur nach der naturwissenschaftlichen Seite durch die neueren Forschungen ergänzen. Und warum? Weil die metaphysischen und psychologischen Teile durch den neueren Geistes- und Gottesbegriff überholt sind (S. 66). Durch den neueren Gottesbegriff! Man sage uns doch, durch welchen? Den des Descartes? Den des Spinoza? Oder den Hegels? Oder den Schells, dessen Begriff der Selbstverursachung doch, wie wir sehen werden, M. selbst problematisch findet.[1] Dann den Geistesbegriff! den die neuere Philosophie teils idealistisch verflüchtigt, teils materalistisch zu einer Funktion des Stoffes herabsetzt. M. scheint auf Leser zu rechnen, denen die Geschichte der neueren Philosophie eine terra incognita ist. Nun bleibt noch der erkenntnistheoretische Fortschritt durch Descartes und Kant als letzter Anker, an den sich der Gegner der Scholastik klammert, als wüfste er nicht, dafs gerade die moderne Erkenntnistheorie die fruchtbarste Quelle der modernen Irrtümer ist. Der einzige Fortschritt, den die Neueren in Bezug auf die Sinnenerkenntnis gemacht haben, liegt auf dem Gebiete der Physiologie. Von speciell psychologischen Errungenschaften ist selbst in dem ausführlichen Abschnitte, den M. in seinem „System" der Psychologie widmet, mit der Lupe nichts zu entdecken. Für die zweifelhaften Erfolge der „experimentellen" Psychologie aber bürgt uns das eigene Zeugnis des Dr. Müller (System S. 137).

M. ist mit seinem Urteil über die Scholastik rasch im reinen; wie wir sahen, beruft er sich auf Prantl und fügt das köstliche Geständnis hinzu: „uns interessiert diese Frage hier nicht" (S. 66). Uns dagegen interessiert sie sehr. Für uns ist die Sache mit

[1] Den Beweis dafür, dafs die neuere Philosophie mit dem Schöpfungsbegriff auch die Reinheit des christlichen Gottesbegriffs preisgab, findet man in unserer Schrift: „Der Gottesbegriff u. s. w." Paderborn 1893.



dem Hinweis auf die mangelhafte philologische und historische Bildung der Scholastik nicht abgethan. Für uns kommt noch aufser Geschichte und Philologie für die Theologie auch die Metaphysik sowie der Umstand, dafs die Theologie auf übernatürlich gegebenen Principien beruht, in Betracht. Wir sind deshalb keineswegs gewillt, die Behauptung des Dr. M. zu unterschreiben, der „vollkommenere Welt-, Geistes- und Gottesbegriff wirke in der Art einer durchgreifenden Durchsäuerung des gesamten Lehrbaues“ (S. 67). Wozu diese Versuche, vom modernen Standpunkt die Theologie zu „durchsäuern“, führen, haben wir bereits an den Beispielen Hermes', Günthers, Baaders und Kuhns zur Genüge erfahren. Weit entfernt aber, dafs der Geistesbau der mittelalterlichen Welt als ein „Kolofs mit thönernen Füfsen“ sich erweist, wie M. in seiner gewohnten mafslosen Weise sich ausdrückt, wird er mehr und mehr den luftigen Systemen der modernen Welt gegenüber als ein in seinen Fundamenten, wie in seinen wesentlichen Teilen durchaus solider Bau erkannt werden, unter dessen schützendes Dach die Menschheit aufs neue sich flüchten wird, nachdem sie die bitteren Früchte einer gottentfremdeten Wissenschaft und Bildung vollständig durchgekostet haben wird.

M. legt an die Theologie der Scholastik einen gänzlich verfehlten Mafsstab an. Diese Theologie ist durch die Offenbarung, wie sie in Schrift und Väterlehre vorliegt, bestimmt. Die Philosophie ist das Werkzeug ihrer wissenschaftlichen Entfaltung; Philologie und Geschichte aber kommen erst in dritter Linie als accidentelle Momente in Betracht. Wir unterschätzen nicht den Wert der philologischen Behandlung der Offenbarungsurkunden, behaupten aber, dafs sie für den wesentlichen, religiösen oder, wenn man will, ideellen Inhalt derselben nicht von entscheidender Bedeutung ist. Was aber die Geschichte betrifft, so hat man der Döllingerschen Überschätzung gegenüber mit Recht betont, dafs das Dogma zwar eine Geschichte hat, nicht aber Geschichte ist. Nur unter der Voraussetzung wäre die Müllersche „Durchsäuerung“ berechtigt, wenn man entweder mit Günther die „ideelle“ Offenbarung überhaupt leugnen und nur eine faktische, durch die Thätigkeit der Vernunft in ideelle erst umzusetzende Offenbarung behaupten oder mit Kuhn zwar eine ideelle Offenbarung annehmen wollte, diese aber auf eine „Befruchtung“ der natürlichen Ideenkeime beschränken würde. In dieser letzteren Auffassung wäre die Offenbarung nicht in „fertigen“ Erkenntnissen gegeben, sondern es fiele der Vernunft

die Aufgabe zu, die Lichtblicke einer genialen Intuition in Vorstellungen und Begriffe zu fassen.[1]

Nun ist keine dieser Theorieen haltbar. Vielmehr liegt die Offenbarung in der That in „fertigen“ Erkenntnissen, d. h. als eine Summe von Wahrheiten vor, die dem geschichtlichen Flusse in keiner Weise unterliegen. Und diese Wahrheiten bilden die Principien, von welchen die theologische Wissenschaft ausgehen muſs, Principien, die zugleich als Maſsstab für die in der Theologie anzuwendende Philosophie dienen. Dies ist der Standpunkt der Scholastik, den man nicht verlassen kann, ohne zugleich den Standpunkt der katholischen Kirche selbst preiszugeben.

Wenn M. es für angezeigt hält, den Gebildeten aller Bekenntnisse mitzuteilen, daſs die Scholastiker systemlose und beschränkte „Schullehrer“ waren, so wäre es gewiſs auch für diese Gebildeten aller Bekenntnisse von Interesse gewesen, zu erfahren, daſs unter diese Schullehrer auch ein gewisser Thomas von Aquin zählt, der von nicht wenigen und nicht ganz unbedeutenden Leuten für den gröſsten Theologen der katholischen Kirche gehalten wird, dessen Theologie von einer stattlichen Reihe von Päpsten mit dem gröſsten Nachdruck empfohlen wurde, dessen Lehre die Väter des Konzils von Trient mit dem lebhaftesten Beifall begrüſsten, dessen Philosophie von dem gegenwärtigen Papste auf jede Art und Weise gefördert wird, ja von dem — zum Entsetzen des Dr. M. sei es gesagt — hohe Autoritäten erklärten, daſs, wer von seiner Lehre abweiche, der Häresie verdächtig erscheine. Barthélemy-St.-Hilaire glaubt einem Aristoteles nur mit „Ehrfurcht“ widersprechen zu dürfen (Über Metaphysik. S. 43. Berlin 1880). Sollte Dr. M. in den angeführten Umständen nicht einen Beweggrund erkennen, von der Scholastik und ihrem Fürsten, wenn nicht mit Ehrfurcht, doch mit einiger Rücksicht zu reden?

Vielleicht wäre es auch im Interesse der Gebildeten aller Bekenntnisse gelegen gewesen, ihnen zu sagen, daſs Thomas noch bis ins siebenzehnte Jahrhundert hinein als der gröſste Metaphysiker galt, und daſs seine Metaphysik in katholischen und protestantischen Schulen die Grundlage des philosophischen Unterrichts bildete, ferner, daſs Bacon, Descartes, Spinoza, Leibnitz von dem scholastischen Erbe zehrten, daſs noch Wolff mit Mosheim darüber stritt, wer der gröſsere Philosoph sei, Thomas oder Leibnitz, und daſs Wolff selbst, obgleich er sich für Leibnitz

[1] Hieraus ergibt sich, wie falsch das von M. gebrauchte Bild von den zwei Augen der Theologie, dem spekulativen und geschichtlichen, ist.

entschied, dennoch erklärte, binnen tausend Jahren sei kein gröfserer Philosoph als Thomas aufgestanden (Riegler, Moral. I. S. 100), endlich, dafs die Moral des englischen Lehrers trotz des immer tieferen Abgleitens der Philosophie auf der Bahn des Irrtums noch ins achtzehnte Jahrhundert hinein einen „Strahl seines Ruhmes" warf (Jourdain, Die Philos. des hl. Thomas. 7. Kap. Die Quellen), bis mit Kant der Faden der Tradition völlig rifs, und Unwissenheit mit Vorurteil wetteifernd an die Stelle der Bewunderung blinde Verachtung setzte.

Wie in der Beurteilung der Scholastik, so ist M. in der Schätzung sowohl der Theologie Luthers als auch der neueren Richtungen auf katholischem Gebiet nicht glücklich. Das „übernatürliche" Princip Luthers soll alles bei ihm absorbiert haben; Melanchthon heifst ein steifer Aristoteliker. Thatsächlich ist das Princip Luthers ein naturalistisches, das allerdings erst durch die Stadien einer „steifen" Orthodoxie und eines einseitigen Pietismus hindurchging, bis sich seine vollen Konsequenzen entfalteten. Melanchthons Aristotelismus aber bewahrte die schwärmerische Gefühlsrichtung Luthers vor völliger Auflösung in schrankenloses Sektentum. Nicht undeutlich scheint M. die herrschende Zerklüftung der Fernhaltung der katholischen Theologen von der neueren Ideenbewegung schuld geben zu wollen (S. 70 f.), obgleich er selbst konstatiert — allerdings in den mildesten Ausdrücken —, dafs diejenigen, die in die „Bewegung" sich hineinwagten, die einen, zu kühn, der Censur verfielen, andere nahe daran streiften, wieder andere den Schellingschen Einflufs zu deutlich verspüren lassen. Dabei geht es nicht ab ohne einen leisen Wink für die kirchliche Autorität, ein schonenderes Vorgehen (gegen Rosmini, Gioberti) wäre vielleicht doch in der Form am Platz gewesen (S. 71). Wohin ein schonendes Verfahren führt, das haben bekanntlich die Rosminianer durch ihr ärgerliches Auftreten bewiesen, durch das sie eine entschiedene Verwerfung der Irrtümer Rosminis, die in der posthumen „Theosophie" in ihrer wahren Gestalt zu Tage traten, geradezu provozierten.

Als tadellos zählt M. auf: Möhler, Alzog u. s. w. Wir wollen mit ihm hierüber nicht rechten. Jene Männer aber, die den strengen Anschlufs an die theologische Tradition mit den Hilfsmitteln der neueren Wissenschaften verbinden, wie Kleutgen, Scheeben, Schäzler u. s. w. werden mit keiner Silbe erwähnt. Die Aufgabe des kirchlichen Lehramts weifs M. keineswegs zu würdigen; wie es scheint, soll es den Irrtum sich selbst korrigieren, in der That also ihn fortwuchern lassen. Denn die

Erfahrung zeigt, dafs Irrtümer zwar nicht von Bestand sind, dafs sie aber wie die Sünde fortzeugend neue Irrtümer gebären. Nun folgen Anklagen, die ebenso schroff als unbegründet sind, und die zum Teile weder Erwähnung noch Antwort verdienen. „Jetzt“ gelte es als „höchstes“, ein überzeugungstreuer Thomist und möglichst unselbständiger Denker zu sein (S. 12). Sage uns doch Dr. M., wo das der Fall ist? In Deutschland, wo noch die gröfsten Vorurteile und Unkunde in Bezug auf den Thomismus herrschen, gewifs nicht! Und wie beweist M., dafs überzeugungstreue Thomisten möglichst unselbständige Denker sind? Was mich betrifft, so kann ich dem Dr. M. versichern, dafs man nur auf dem Wege selbständigen Denkens zum überzeugungstreuen Thomisten wird. Wer im Banne moderner, schöngeistiger und pseudophilosophischer Litteratur steht, der wird das sicher nicht. Es verlangt schon ernste Denkarbeit, in den strengen Gedankenbau — das Werk eines Jahrtausends menschlichen Denkens — des thomistischen Systems sich hineinzuleben. Viel leichter ist es, mit den Modernen zu irrlichtelieren und zu phantasieren. Überdies frage ich, wo denn der Denker ist, der sich absoluter Selbständigkeit rühmen darf, der sich nicht an irgend ein System, eine Gedankenrichtung, einen Autor, entweder — wie ja M. selbst — an Descartes, oder an Schelling, oder an Hegel, ja sei es sogar an Jean Paul anschlösse? Oder glaubt etwa M. deshalb schon ein selbständiger Denker zu sein, weil er — nach eigenem Geständnis in diesem Punkte ganz allein stehend —, um den ihm unverständlichen scholastischen Begriff der realen Möglichkeit mit Stumpf und Stiel auszurotten, der Ansicht huldigt, der gesamte Gedächtnisinhalt sei jederzeit aktuell bewufst, werde aber nicht jederzeit aktuell bemerkt? Ihm mag diese „Idee“ höchst originell erscheinen, andere werden darin nichts weiter als einen absurden Einfall finden. Kein „überzeugungstreuer“ Thomist wird eine des Beweises bedürftige Behauptung aufstellen, ohne ihre Begründung zu versuchen, während sein Gegner sich berechtigt glaubt, seine — übrigens durchaus nicht originelle — Bewufstseinstheorie, derzufolge Bewufstsein die wesentliche Form der psychischen Erscheinungen ist, so einfach, ohne jeden Beweis, ohne tieferes Eingehen hinzustellen und zur Grundlage seines „Systems“ zu machen.

Ob es den Intentionen des Dr. Al. Schmid entspricht, wenn M. Äufserungen aus einer Jugendschrift (Wissensch. Richtungen u. s. w.) ausgräbt, die einen leisen Tadel der römischen Censoren enthalten, bezweifeln wir. „Die Entscheidung werde beeinflufst

durch die scholastische Bildung der Censoren.“ Über den Vorwurf, dafs für ihre Entscheidungen ein anderer Mafsstab als das Dogma mafsgebend sei, dürften die römischen Censoren erhaben sein. Gleichwohl dürfte der Umstand, dafs die kirchliche Autorität sich scholastisch gebildeter Organe bedient, diejenigen, die solche Vorwürfe erheben, zu reiflichem Nachdenken und ernster Selbsteinkehr auffordern, so dafs sie sich die Frage vorlegen, ob denn das Dogma zu den verschiedenen philosophischen Standpunkten sich so indifferent verhalte, wie sie glauben möchten? Sollte nicht die Begünstigung der scholastischen Theologie durch die kirchliche Autorität einen tieferen Grund im Dogma selbst haben?

Die von M. angerufenen Gewährsmänner — A. Schmid, Döllinger, Deutinger — können wir als unbefangene Zeugen nicht anerkennen. Der erstere scheint sich bei all seinem guten Willen den Einflüssen der Baaderschen Theosophie nicht völlig entwinden zu können. Dem berühmten Historiker aber fehlte es auch in seiner „guten Zeit“ (S. 73) zu sehr an der spekulativen Tiefe, um sein Urteil in dogmatischen Dingen als gewichtig erscheinen zu lassen. Deutinger endlich, ein Mann von Geschmack und ästhetischem Urteil, steckte zu tief in dem Wahne, mit seiner Willensphilosophie einen höheren Standpunkt über die Scholastik hinaus zu vertreten, um als ein vorurteilsfreier Zeuge gelten zu können.

Die Gegner der Scholastik nehmen den Mund voll von der Pflicht, die bewährten Elemente der modernen Wissenschaft und Bildung anzuerkennen und zu verwerten, als ob es sich um diese selbstverständliche Forderung, nicht aber um die Frage handelte, welches denn diese haltbaren und zu verwertenden modernen Errungenschaften seien. Diese beständige Verkennung des Fragepunktes mufs entschieden gerügt werden. Die einen wollen in der Gottesidee des Descartes, andere in der Böhme-Baaderschen Theosophie, wieder andere in der Kantschen Erkenntnistheorie, im Jakobischen Vernunftglauben solche Elemente finden, die zur Befruchtung der katholischen Theologie dienen sollen. Wenn man nun den Beweis der Unvereinbarkeit dieser „Elemente“ mit dem Dogma der Kirche antritt, so wissen sie dagegen nichts anderes vorzubringen als die Klage über Rückschritt, über Zurückschraubung der Wissenschaft auf den Standpunkt des Mittelalters, falls sie es nicht vorziehen, den scholastischen Gegner der öffentlichen Meinung als einen Verketzerer und Denunzianten — zu denunzieren, womit dieser endgültig widerlegt, der Vertreter der modernen Wissenschaft aber überdies in der Glorie des Martertums strahlend erscheint.

Noch gestatte uns Dr. M. die Frage, ob er sich selbst zu den von ihm citierten Worten Deutingers bekenne, „all unser Wissen und Glauben müsse zuerst wankend geworden sein, damit wir die volle Untrüglichkeit und Wahrheit der göttlichen Offenbarung erkennen“ (S. 76)? Sollte damit nur ein methodischer Zweifel gemeint sein? Der Tenor des Satzes spricht für eine solche mildere Deutung nicht. Indes auch ein über alles Glauben und Wissen ausgedehnter methodischer Zweifel ist, wie wir bei Besprechung der M.schen Philosophie sehen werden, für Wissenschaft und Glauben verderblich.

M. hat mit seinen Gewährsmännern entschieden Unglück. Wenn er sich auf Malebranche beruft, so ist die „Christlichkeit“ dieses gegen den Heiden Aristoteles eifernden Metaphysikers längst durchschaut. Der Platonismus Augustins, der, wie der hl. Thomas richtig bemerkt, mehr im Ausdruck als im Gedanken liegt (2. 2. qu. 23. a. 2. ad 1), dient dem System des Malebranche als Schleier, der seine Gott und Welt, Übernatürliches und Natürliches vermischenden Irrtümer schlecht verhüllt. Wenn seine Gnadenlehre der kirchlichen Censur verfiel, so wird man doch nicht behaupten wollen, die Kirche habe in Malebranche Augustin, d. h. in diesem Punkte — der Gnadenlehre — sich selbst verurteilt. Das auf S. 78 angeführte Wort Augustins kann die Anhänger der Scholastik um so weniger treffen, als gerade sie die Grenzen des dem Glauben und der Theologie Angehörigen am genauesten zu ziehen bestrebt sind. Auf die Wahrheit dieser unserer Behauptung wirft folgende Äufserung M.s ein grelles Schlaglicht. „Eine tiefere Gotteserkenntnis — so lesen wir S. 78 — als sie der Scholastik an der Hand der Aristotelischen Metaphysik möglich war, ist unstreitig bei Descartes, Malebranche, Leibnitz zu finden.“ Was bei diesen Denkern „unstreitig“ zu finden ist, das ist die Annahme einer angeblich der Vernunft angehörigen intuitiven Gotteserkenntnis, einer Wesenserkenntnis Gottes durch die Vernunft, d. h. eine Lehre, die dem Dogma widerspricht, demzufolge Gottes geheimnisvolles Wesen nur durch übernatürliche Offenbarung erkannt werden kann, und die konsequent — im Grunde schon bei diesen Denkern selbst, noch offenkundiger aber in den späteren Entwicklungsphasen der modernen Philosophie — zur Verwechslung des Gottesbegriffs mit dem allgemeinen Vernunftbegriff (der „Idee“ des Seins), d. h. zum Pantheismus führte. Die Scholastik dagegen unterschied genau, was der Vernunft angehört und was der Offenbarung zu verdanken ist, und blieb dadurch vor jener verderblichen Vermischung des Göttlichen und Kreatürlichen,

des Übernatürlichen und Natürlichen bewahrt. Im Gebiete des Natürlichen aber — Herrn M. sei das gesagt — ist der griechische Philosoph kein schlechter Führer!

M. scheint geneigt, was Descartes in dem „herrlichen“ Briefe an die Königin Christine von Schweden über die Liebe Gottes schreibt, den scholastischen Definitionen und Deduktionen vorzuziehen. Er übersieht, dafs diese die begriffliche Fassung der Offenbarungslehre sind, das Werk von Männern, die analytischen Scharfsinn mit der mystischen Tiefe der Kontemplation verbanden. Und mit diesen soll ein vorwiegend schöngeistig gebildeter Weltmann vom Schlage des Descartes im Verständnis der Gottesliebe konkurrieren können?

Nach dem Gesagten bedarf es keiner weiteren Erörterung darüber, wie es mit dem „weit solideren Fundament, als es die ganze Scholastik geben konnte“, bestellt ist, das „Descartes den Gottesbeweisen gegeben, indem er an die Natur des Geistes anknüpfte, nämlich an die angebornen noetischen, ethischen und religiösen Ideenkeime“ (S. 78). Wir schweigen davon, dafs „Ideenkeime“ im M.schen „Systeme“, das nur aktuelle, bewufste Vorstellungen kennt, keinen Sinn haben. Es genügt, dafs diese Ideenkeime einerseits ohne jede Nötigung angenommen werden, andererseits aber, wie gezeigt wurde, die Keime des Pantheismus in sich tragen, Keime, die in der neueren Philosophie zur vollen Entwicklung gelangt sind.

Speciell soll der angeblich „dürftige“ Gottesbeweis des hl. Thomas deshalb einen Rückschritt bedeuten, weil er die Zeitlichkeit der Welt für nicht beweisbar hält (S. 79). Mag man über diese Frage selbst denken, wie man will, so liegt, wie uns wenigstens dünkt, in ihrer Behandlung durch den heil. Thomas geradezu ein methodischer Fortschritt, sofern er den Gottesbeweis unabhängig von einer Frage machte, deren Beantwortung mindestens schwierig und dunkel und in jedem Falle kontrovers ist.

Dafs die Distinktionen von Potenz und Akt, Zeit und Ursache, Bewegung und Ruhe unhaltbar seien, behauptet M. ohne jeden Beweis und zeigt damit nur, dafs aufser der Ontologie auch Distinktionen zu seiner schwachen Seite gehören.

„Vom sittlichen Gottesbeweis — lesen wir weiterhin — ist in der Scholastik keine Spur“ (S. 79). Diese kühne Behauptung beweist wieder nur die Unkenntnis der Scholastik und die moderne Befangenheit des Dr. M. Eines besonderen sittlichen Argumentes mochte ein Kant bedürfen. Für die Scholastik bestand ein solches Bedürfnis nicht. Denn mit dem Beweise

einer höchsten Ursache der physischen und metaphysischen Ordnung war für sie auch die höchste Ursache der sittlichen erwiesen. Gott, der erste, unbewegte Beweger, ist dies eben auch in der moralischen Ordnung. In Kürze sei auch an den scholastischen Satz erinnert, dafs theoretische Wahrheit zur praktischen werde per extensionem.

Die Behauptung, das Böse sei nach der Lehre des hl. Thomas reine Negation, wird durch Hunderte von Texten widerlegt. Wir halten es daher für überflüssig, nachzuweisen, dafs nach dem englischen Lehrer das Böse zum Guten im privativen, die Sünde aber und das Laster zum Guten und der Tugend im konträren Gegensatze stehe.

Für den scholastischen Begriff der pot. obedientialis fehlt M. jegliches Verständnis. Derselbe führt sich auf Augustin zurück und bildet die notwendige Voraussetzung für die Anerkennung einer wahrhaft übernatürlichen Ordnung.

Nach Thomas falle der Mensch, wenn er nicht gehalten werde, als ob der Körper (meint M.) falle ohne positive Kraft! Das letztere wufste auch der hl. Thomas sehr wohl; denn nach seiner Auffassung beruht der Fall des Körpers auf einer natürlichen Neigung zum Mittelpunkt. Das moralische Fallen aber, die Sünde, ist nicht nur Abwendung von Gott, sondern zugleich Zuwendung zum Geschöpfe. Nur bedarf es dazu nicht positiver göttlicher Mitwirkung; denn zur Sünde als solcher genügt sich das Geschöpf, wie die Zurückziehung der göttlichen Erhaltungsthätigkeit genügt, das Geschöpf in sein ursprüngliches Nichts zurückfallen zu lassen.

Die praedeterminatio physica sei eben doch praedestinatio (S. 79). Wer zweifelt daran? Gewifs lehren die Thomisten eine praedestinatio, freilich nicht zur Verdammung, wohl aber ad gratiam et gloriam der Auserwählten. Aber diese praedestinatio schliefst die Forderung selbstthätiger, freier Mitwirkung in sich ein. In diesem Sinne — abgesehen von der wissenschaftlichen Formel, die überhaupt nicht auf die Kanzel gehört, darf man — trotz Schell S. 83 — zweifellos den Thomismus predigen, d. h. als Lehre der Kirche verkünden, dafs niemand zu den Auserwählten gehöre, der nicht selbstthätig dem Rufe der Gnade Folge leistet. Die göttliche Vorausbewegung ist eben Bewegung zu freier Selbstbestimmung.

Dafs die Sicherheit, womit das von Gott Erkannte eintreffen mufs, keine reale Notwendigkeit sei, braucht man den Thomisten nicht in Erinnerung zu rufen, ebensowenig als jene Erklärung des Vorherwissens, der zufolge es ewiges, über zeitliche

Bestimmungen des Vor und Nach erhabenes Wissen ist. Wenn nun aber M. mit Kuhn und Schell das göttliche Vorherwissen auf einen Begriff der Freiheit begründen will, der die libertas indifferentiae ausschliefst (S. 80), so trifft ihn selbst der gegen die Thomisten mit Ungrund erhobene Vorwurf der Gefährdung der Freiheit. Denn diese verlangt zweifellos die Indifferenz des Objektes ihrer Wahl im Vergleich zu dem notwendig gewollten höchsten Zwecke, wenn auch diese Indifferenz nicht eine solche des Gleichgewichtes (indiff. aequilibrii) zu sein braucht. Keine Wahlfreiheit ohne Indifferenz und Kontingenz, wie denn die Freiheit Gottes selbst in Anbetracht der Schöpfung ohne die Kontingenz des Geschaffenen nicht bestehen könnte. Eine unerhört mafslose Kritik aber ist es, wenn M. in diesem Zusammenhang — also wohl den Thomisten gegenüber — von einer „brutalen Notwendigkeit“ spricht. Mit mehr Recht würde, wie gesagt, dieser Vorwurf gegen eine Theorie sich kehren, welche das göttliche Vorherwissen aus „Gesetzen der Willensentscheidung“ zu erklären sucht. Denn macht diese Theorie Ernst, so zerstört sie die Freiheit; bleibt sie auf halbem Wege stehen, so bringt sie es nur zu einer konjekturalen Erkenntnis.

Ein Mangel der bisherigen Dogmatiken soll darin liegen, dafs der Tod gewissermafsen als ein Zauberer erschien, der in der Seele eine vollständige und dazu ganz mechanische Umwandlung hervorbrachte (S. 81). Diesem Mangel helfe Schells „prachtvolle“ Durchführung des soteriologischen Gedankens für die Todesstunde ab. „Der Tod mache dem Zustand der Selbsttäuschung . . ein Ende . . eine Ausreife des Willens vollziehe sich u. s. w.“ Ich frage: im Tode selbst oder im Jenseits? Wenn erst im Jenseits, dann ist die hohe, furchtbare sittliche Bedeutung des Lebens preisgegeben, und man begibt sich auf die der ausdrücklichen Mahnung Christi widersprechende abschüssige Bahn der Kantschen Moral einer ins Unbestimmte gehenden Möglichkeit sittlicher Vervollkommnung.

Als zwei „Perlen“ der Schellschen Dogmatik gelten dem Dr. M. die Angelologie und die Ausführungen über die beiden Naturen in Christus. Diese Perlen dürften sich bei näherer Prüfung als unecht erweisen. In der ersteren Beziehung hat Schell den Begriff des reinen Geistes, sozusagen ein Reingewinn in der fortschreitenden Entwicklung der Theologie, aufgegeben, in der letzteren aber dem Rationalismus durch die Annahme einer inneren wesenhaften „Entwicklung“ im geheimnisvollen gottmenschlichen Leben ein bedenkliches Zugeständnis gemacht.

Obgleich nun diese und die übrigen Errungenschaften Schells

innig mit seinem Gottesbegriffe zusammenhängen und die Konsequenzen desselben sind, so hält M. gleichwohl die Idee von der „Selbstverursachung“ Gottes für zu gewagt: ein Bedenken, das sehr gerechtfertigt, aber nicht geeignet ist, die Fähigkeit des Autors, ein System im Zusammenhang zu erfassen, in günstiges Licht zu stellen. Jene gewagte Idee widerspricht nicht allein dem Sprachgebrauch, sondern ist an sich absurd und verderblich in ihren Konsequenzen. Aus ihr fliefst die Überschätzung des Werdens, der Entwicklung, des Strebens u. s. w., die in Schells Theorieen sowie in seinen praktischen Vorschlägen eine so grofse Rolle spielen. Von „Fortschritt“ kann da — mag das Wort noch so laut und oft verkündet werden — keine Rede sein; es ist nichts weiter als ein der modernen Philosophie abgeborgter spekulativer Anthropomorphismus. M. nennt das eine Wiederanknüpfung an alte Ideen (Gregor von Nyssa), die „von der Scholastik schmählich überwuchert wurden“, und gibt damit zugleich einen Beweis von der Art und Weise, wie diese Reformtheologen das „historische“ Princip, das sie stets im Munde führen, verstehen. Die Scholastik soll einfach gestrichen werden, wie von gewissen Kulturhistorikern das katholische Mittelalter gestrichen wird.

Kühn lautet der Spruch S. 84: „Übrigens waren die frömmsten Geister auch die kühnsten Denker.“ Armer Augustin, armer Thomas, die ihr es an Kühnheit des Denkens mit einem Spinoza, Kant und Hegel nicht aufnehmen könnet! Selbst der Heiligenschein ist in Gefahr, von eurem Haupte gerissen zu werden. Und wie denkt die Kirche selbst über das Verhältnis von Frömmigkeit und Kühnheit des Denkens? Sie spricht grundsätzlich niemanden heilig, dessen Denken nicht von jedem Verdachte der Heterodoxie frei ist. Zu den ebendaselbst citierten Worten Senglers (eines Theosophen und Anhängers Baaders) möchte man ausrufen: Grofser Spinoza, grofser Hegel! die ihr es wagtet, die gesunde Vernunft zu verleugnen, was kleinere Geister nicht fertig brachten, da sie in endlichen Bestimmungen „nisten“ und sich nicht zu dem Gedanken erschwingen, dafs $2 \times 2 = 5$ und Sein = Nichts ist.

Über den Abschnitt von den Universitäten, wo sogar — man staune! — die Scholastik ein Übergewicht besitzen soll, trotzdem aber noch Gelehrte ersten Ranges vorhanden seien, wo die Elite der Geistesbildung sich konzentriert (S. 84), ist es besser, stillschweigend hinwegzugehen. Über Vor- und Nachteile des Universitätsstudiums mögen andere sich aussprechen. Die Wissenschaft wird durch solche Erörterungen wenigstens nicht

direkt gefördert. Indes möchten wir fragen, ob denn Dr. M. nicht weifs, dafs wir im neunzehnten Jahrhundert stehen, das sich noch des Besitzes der Buchdruckerkunst und eines blühenden Buchhandels erfreut, dafs es also Bildungsmittel gibt, die einigen Ersatz für das mangelnde Universitätsstudium zu bieten vermögen. Der Ton, in welchen der Vf. weiterhin verfällt, macht uns eine eingehendere Diskussion unmöglich.

Die Seminare gegen die Ergiefsungen des Vfs. in Schutz zu nehmen, halten wir für überflüssig und richten nur die Frage an den Vf., ob er von gewissen Bestimmungen des Konzils von Trient nichts wisse? Für die Vorteile der Seminarbildung — abgesehen davon, dafs sie die durch nichts anderes zu ersetzende Stätte der Erziehung des Seelsorgsklerus und der Vorbereitung für das Priestertum sind — sowie für die Gefahren des Universitätslebens scheint M. vollkommen blind zu sein.

Für die an die römischen Censurbehörden (S. 87) gerichtete Mahnung ist es schwer, den richtigen Ausdruck zu finden. M. will das „Irrtümliche" der Lehren der von ihm genannten censurierten Autoren nicht vertreten. Gleichwohl glaubt er sich berechtigt, sich derselben warm anzunehmen. Wer seine eigene philosophische Richtung kennt, wird sich darüber nicht wundern. Um jedoch einen dieser Autoren herauszugreifen, so wird heutzutage kein Kundiger darüber im Zweifel sein, wie nahe Rosmini den Irrtümern Hegels gekommen ist.

Zur Charakteristik der Sprache unseres Reformphilosophen möge der Satz dienen: „Wer die Spitzen der Gesellschaft, die geistig Mündigen für sich hat, der hat den unteren Trofs (!) ohnehin" (S. 89).

Die Frage der Diöcesansynode (S. 89 f.) ist eine solche der kirchlichen Disciplin und der Opportunität, und steht die Entscheidung den kirchlichen Behörden zu. Was Mannings „neun Hindernisse" und die Beteiligung an Laienvereinen betrifft, verweisen wir auf die durch Schells Reformbroschüre hervorgerufenen Schriften. Die Aufgaben des Jahrbuchs liegen nicht in dieser Richtung. Dafs übrigens der deutsche Klerus nicht genügende Fühlung mit der Laienwelt habe, erscheint uns als ein ganz neuer Vorwurf. Die S. 91 erzählte Geschichte sind wir nicht in der Lage, auf ihre Wahrheit zu prüfen. Ein Gegenstück dazu wären die von den Chinesen zu Pantoffeln verwendeten protestantischen Bibeln. Gegen die unterschiedslose Freigebung der Bibellektüre haben sich in neuerer Zeit selbst protestantische Stimmen ausgesprochen.

Die Mahnungen zu christlicher Liebe (S. 91) in Kontroverse

und Polemik sind sehr der Beherzigung — des Verfassers zu empfehlen, wie aus dem eingangs angeführten Artikel der „Wahrheit“ hervorgeht. Eine Probe „liebevoller“ Polemik soll es wohl sein, wenn M. von den Verfassern der Kritiken über Schells Broschüre schreibt: „Die Kritiken sind sämtlich im jammervollsten Jesuitenstil geschrieben, und am komischesten nimmt es sich aus, wenn die Censoren ihre dialektische Überlegenheit zeigen wollen und mit ihrem distinguo — subdistinguo — nego — transeat daherkommen, als ob mit solchen hohlen Nüssen bei vernünftigen Menschen etwas auszurichten sei; perfide (!) Supposition und Verdrehung spielen eine wichtige Rolle“ (S. 92 f.). Nicht minder „liebevoll“ klingt die Äufserung (Ebd.), Schell sei „dem Hochmut“ einer aufgeblähten und doch inferioren Clique zu nahe getreten“ u. s. w. Wer so schreibt, dem gilt das Wort: Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?

In der Anmerkung S. 93 wird gegen den Domkapitular Höhler der germanische Geist gegen den „Römer“ ausgespielt. Wir haben uns gegen diese Hineinziehung der Deutschtümelei bei einer anderen Gelegenheit ausgesprochen (in der Kontroverse mit Bullinger). Sie bildet ein charakteristisches Merkmal der verschiedenen „Reformen“. Das Citat aus Ireland (S. 95) leidet an der Unbestimmtheit der meisten Vorwürfe, die von den Gegnern des Mittelalters erhoben werden. Wenn man verlangt, man solle das Gute auch am Neuen anerkennen, so ist das eine leere Phrase; denn es handelt sich eben darum, ob das Neue und wieweit es gut ist, z. B. in der Philosophie, ob die Grundprincipien der von Bacon und Descartes ausgegangenen Systeme haltbar seien oder nicht. Nehmen wir als solche das Erfahrungsprincip und den allgemeinen methodischen Zweifel, so betrachtet M. dieses Neue als gut (wie wir im 2. Teile bei Prüfung seines „Systems“ sehen werden) und geht deshalb vom isolierten Selbstbewufstsein einerseits und von Ideenkeimen anderseits aus, welch letztere in Bezug auf die höhere Erkenntnis als Ersatz der sinnlichen Erfahrung gelten, während wir und alle Anhänger der Scholastik die genannten „Neuheiten“ (allgemeiner methodischer Zweifel und Erfahrung als Bedingung jeglicher realen Erkenntnis) für nicht gut und für die Quelle aller späteren Verwirrungen halten. Den Vorwurf, dafs wir verurteilen, was wir nicht kennen, weisen wir nicht allein zurück, da wir die neuere Philosophie gründlich zu kennen glauben, sondern erheben ihn gegen die Gegner, die nicht selten eine geradezu phänomenale Unwissenheit in Bezug auf die Scholastik an den Tag legen.

Auf die Angriffe, die M. gegen die thomistische Gnadenlehre richtet, wirft die Bemerkung desselben, das Tridentinum habe die Frage der Rechtfertigung meisterhaft gelöst, ein merkwürdiges Licht, denn bekanntlich war es die Lehre des heil. Thomas, die — wie früher bemerkt — den lauten und allgemeinen Beifall der Väter des Konzils gefunden. Da die Assistenz des hl. Geistes von Inspiration wesentlich verschieden ist und die freiforschende Thätigkeit der kirchlichen Organe, also vor allem die der Theologen erheischt, so würde sich die im Konzil von Trient zum Abschlufs gekommene „dogmatische Entwicklung" zu einem unlösbaren Rätsel gestalten, wenn das Bild, das sich M. und andere Gegner der Scholastik von dieser zurechtgelegt, den Thatsachen entsprechen würde.

Die Bemerkungen über protestantische Polemik, Fälschung der Geschichte, Intoleranz u. dgl. (S. 98 ff.) widerlegen aufs kräftigste die eigenen Deklamationen des Vfs. in Sachen der „Inferiorität". Aus dem Umstand aber, dafs die Protestanten jede ihnen scheinbar günstige Reaktion auf katholischem Gebiete zu ihren Gunsten deuten und ausbeuten, hätte der Vf. den Schlufs ziehen sollen, dafs mit Konzessionen, die der thatsächlichen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse widersprechen, für die Sache der „Versöhnung" nichts gewonnen wird. Positiv geschädigt aber würde die Kirche durch Verleugnung ihrer Wissenschaft — und das ist thatsächlich die Scholastik. Soll eine Versöhnung stattfinden, so ist diese nur mit denjenigen möglich, die trotz aller Hindernisse und Vorurteile guten Willens sind. Im Interesse dieser selbst aber liegt es, dafs die Kirche sich gibt, wie sie ist; dafs sich von dem Fels, der im allgemeinen Ruin noch fest steht, nicht Stück für Stück abbröckelt und in den Strudel versinkt. Dies gilt vor allem auch von der kirchlichen Wissenschaft, der Wissenschaft, welche die Kirche begünstigt und empfiehlt, und in welche die Principien der modernen Philosophie aufzunehmen — mit Auflösung von innen heraus gleichbedeutend wäre.[1]

---

[1] Den Inhalt einer Anmerkung S. 100 geben wir ohne Kommentar: „Einzelne Ausnahmen und zwar zu Gunsten der Extremklerikalen (in Bezug auf Avancement nämlich) auf Grund politischer Agitationen machen die Sache nicht besser, offenbaren vielmehr die Principlosigkeit der Staatsautorität, die gerade die versöhnlichen und geistig weit bedeutenderen Vertreter des Reformkatholicismus,* die freilich keine politische Partei hinter sich haben, im Stiche läfst.
* Von mir unterstrichen."



DER GENIUS DER SCHRIFTEN DES HL. THOMAS UND DIE GOTTESIDEE.

Von MARTIN GRABMANN.

I.

Die Geschichte der Theologie weist uns gar manche Gelehrte auf, welche ihre Wissenschaftlichkeit zwar sehr hervorkehren, dabei aber vielfach wenig Sinn und liebendes Verständnis für die hl. Kirche, diese Lichtquelle wahrer katholischer Wissenschaft, an den Tag legen. Infolgedessen ist ihre wissenschaftliche Gröfse ein Ikarusflug gewesen, ohne Kompafs sind sie umhergesteuert und schliefslich am Ufer des Rationalismus oder falschen Idealismus armselig gestrandet.

Stellen wir diesen Leuchten der Wissenschaft, die eher Irrlichter zu nennen sind, die wahrhaft grofsen Lehrer und Theologen der Kirche entgegen, welche nicht mit Originalität und Gedankenkühnheit grofsthun, sondern voll Liebe zur Wahrheit und Kirche die Mysterien unserer hl. Religion zum Gegenstand einer bescheidenen und freudigen Forschung und wertvollster litterarischer Arbeit gemacht haben. Grofse Bescheidenheit, freudige Hingabe an die Auktorität der hl. Kirche und dankbares Benützen der bisherigen Leistungen, ein wohlverstandenes sapere ad sobrietatem sind Eigenschaften, welche diese Männer auszeichnen und ihnen die rechte Fährde zur Wahrheit weisen.

Diese Gesichtspunkte an der schriftstellerischen Thätigkeit des hl. Thomas, den Sylvius als „omnium Academiarum communis magister" feiert, nach Wirklichkeit und tieferem Grunde nachzuweisen, dürfte einerseits zum Verständnis des Genius der thomistischen Werke beitragen und anderseits auch nicht ganz unzeitgemäfs sein.

Es soll deswegen in der folgenden Abhandlung zuerst diese Eigenart, dieser Grundcharakter der Werke des Aquinaten aufgezeigt und erklärt werden. Im zweiten Teile soll die grofsartige Gottesidee, von der der englische Lehrer getragen wurde, als tiefster Grund dieses Genius, dieses Grundtypus seiner Schriften bestimmt und nachgewiesen werden.

Den Grundcharakter der Schriften des Doctor Angelicus bilden grofse Bescheidenheit, weises Mafshalten, selbstloseste

Objektivität und Wahrheitsliebe. Diese Eigenschaften verleihen allen Schriften des Aquinaten einen ganz eigenen Reiz.

Dieser höchste litterarische Takt tritt uns bei dem englischen Lehrer sowohl in materieller (sachlich-inhaltlicher) wie auch in mehr formeller und äufserer Beziehung entgegen.

Die gerade schlichte Wahrheit ist Ziel seines Forschens, Gegenstand seines Wissensdurstes. Und zwar strebt er diese Wahrheit in allen Richtungen mit den rechten Mitteln und im rechten Mafse an. Die Wahrheit ist begrifflich Gleichung zwischen dem Sein, das als solches intelligibel ist, und dem erkennenden Intellekt. Diese Gleichung vollzieht sich beim endlichen Intellekt dadurch, dafs letzterer von dem Sein gemessen wird. Das Sein ist die ratio veritatis. „Scibilia", sagt der hl. Thomas, „sunt mensura scientiae" (S. c. G. I. c. 61). Der geschaffene Intellekt kann als solcher nur ein bestimmtes abgegrenztes Mafs von Wahrheit empfangen. Die begrenzenden Faktoren sind das intelligible Sein selbst und die eigene, von einem weisen Schöpfer begrenzte Denkkraft. Diese Erwägungen bestimmen dem engelgleichen Lehrer das rechte Mafs der Wahrheit, welche Objekt des menschlichen wissenschaftlichen Forschens im weitesten Sinne sein kann.

In negativer Beziehung vermindert deswegen der heil. Thomas jedwede ungesunde Übertreibung in Feststellung der Aufgabe und Bedeutung der Wissenschaft und jegliche excentrische Anforderung an die Spannkraft des menschlichen Geistes. Einseitige Überschätzung der Wissenschaft ist ihm fremd. „Velle omnes esse philosophos dementia est" (S. c. G. I. c. 4). Indem der englische Lehrer dem menschlichen Wissen nach Extensivität und Intensivität den von Gott gewollten und daher einzig passenden Platz anweist, bethätigt er jene Tugend, „qua homo considerans suum defectum se tenet in infimis secundum modum suum" (S. Th. 2. II. q. 161 a. 4); d. h. der hl. Lehrer bethätigt auch hier die Tugend der Demut,[1] bestätigt das tiefe Wort der hl. Theresia: „Demut ist Wahrheit" und verleiht sich selbst und der Wissenschaft die herrlichste Disposition zur Erkenntnis der dem Menschen erreichbaren Wahrheit. Denn: „humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina dona" (S. Th. 2. II. q. 161 a. 5). Die studiositas, das ernste Streben nach Wahrheit, ist dem englischen Lehrer eine Tugend, gegen welche per excessum durch den Fehler der curiositas gefehlt werden kann.

[1] Vgl. Plafsmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Bescheidenheit und Demut. Paderborn 1858. S. 52 ff.

Indem solchergestalt der hl. Thomas ein unnatürliches nimis in der Zweckbestimmung der Wissenschaft vermeidet, geht er sicher den Mittelweg zwischen der Allwisserei des Pantheismus und der stolzen Nichtwisserei eines vielgestaltigen Skepticismus. Hierdurch ist auch eine feste Basis für allseitiges Erstreben und Erfassen des rechten Mafses der Wahrheit auf natürlichem wie übernatürlichem Gebiete in positiver Weise gegeben.

Die Pole des natürlichen menschlichen Erkenntnisgebietes liegen für St. Thomas sehr weit auseinander, das aristotelische: „anima est quodammodo omnia fieri" wird auch von ihm sinngemäfs adaptiert. Aber die Intensivität dieses Erkennens ist rücksichtlich der Erkenntnisobjekte keineswegs die gleiche. Das obiectum directum et proprium für unser Erkennen bilden die Wesenheiten der materiellen Dinge, das ens a materia sumptum. Die Fülle des rein geistigen Seins denkt unser Intellekt nur durch analoge Begriffe, und hinsichtlich des reinsten göttlichen Seins begegnen wir oftmals bei St. Thomas in den verschiedensten Variationen dem Satze: de Deo, quid sit, nescimus.

In einer eigenen Schrift hat er die Grenzen des menschlichen Erkenntnisgebietes strenge umschrieben, nämlich in der gedankentiefen Monographie: Opusculum in librum Boethii de Trinitate.

Dank dieser lichten Klarheit, mit der der hl. Lehrer den Horizont des menschlichen natürlichen Erkennens in scharfen Linien vor sich liegen sieht, hat er auch die Grenze zwischen Glauben und Wissen mit einzigartiger Sicherheit gezogen, und er hält mit dem Vernunfterweise inne, wo das Glaubenslicht allein Aufschlufs bietet. Und also verfährt er wiederum aus Liebe zur Wahrheit und in dem apologetischen Interesse, „um den Ungläubigen den Anlafs zum Gespötte über uns zu benehmen, als ob wir nur blofs wegen dieser Vernunftgründe an unserem Glauben festhielten" (S. Th. I. q. 46. a. 2. c.).

Ein treffendes Beispiel hierfür geben des Aquinaten Ausführungen über die Stellung des vernünftigen Denkens zur Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung (S. Th. I. q. 46. a. 2. c.; Opusc. de aeternitate mundi).

Ähnliches gilt von seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Trinität und Vernunft. (S. Th. I. q. 32. a. 1.)

Wie der hl. Lehrer seinen Sinn für das rechte Mafs der Wahrheit durch Vermeidung jeglichen Rationalismus gegenüber den Dogmen bethätigt, so ist er auf der anderen Seite weit entfernt von übertriebener Dogmatisierungslust. Den apologetischen Grund hierfür gibt er an Quaest. disp. IV. Pot. a. 1. c. „Duo

sunt vitanda: quorum unum est, ne . . . aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat: aliud est, ne quidquid rerum aliquis esse crediderit, statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere . . . . . quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquod, quod certissimis documentis falsum esse ostenditur."

Auch in Bezug auf die Wahrheiten, welche in verschiedenen Beziehungen zumal Gegenstand des Glaubens und des philosophischen Denkens sind, weiſs der Aquinate unentwegt die Rechte und die Kraft der Vernunft klarzulegen. Seine Beweise für das Dasein Gottes sind hierfür ein groſsartiger Beleg.[1]

Also in Rücksicht auf das rechte Maſs der uns zugänglichen Vernunftwahrheit verfügt der Engel der Schule über einen unvergleichlichen Feinsinn, er zeigt hierin ein groſses ingenium veritatis.

Dieselbe Thatsache spricht aus der Art und Weise seiner theologischen Spekulation. Auch in Übung des „fides quaerens intellectum" weiſs er seinem Geistesfluge Zügelung zu verleihen, er verläſst nicht leicht den sicheren Boden, den ihm die Doktrin und Tradition der Kirche unterbreitet haben, er ist kein Freund kühner Hypothesen und unsicherer Aufstellungen. Einen unabweisbaren Beleg hierfür liefert uns III. Sent. dist. 1. q. 1. a. 3: Auf die Frage: „utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus?" gibt er folgenden charakteristischen Bescheid: „Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritatem solus ille scire potest, qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim, quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritatem sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit."

Spekulative Nebelgebilde, für Originalität und Geistestiefe gelten wollende Unklarheit, wohlfeile, ernste Studien ersetzen sollende Geistesblitze sind unverträglich mit der Begriffsklarheit, Bescheidenheit und Wahrheitsliebe des engelgleichen Lehrers. In dieser Beziehung hat Ausonio Franchi, dem am Abende seines Lebens St. Thomas ein Rettungsstern geworden, von demselben geschrieben: „In S. Thoma nihil singulare: seu nihil, ex quo liceat coniicere unquam ipsum sibi nimis confidere, animo

[1] Wenn neuestens Dr. Müller in seiner Broschüre: „Reformkatholicismus" die Gottesbeweise des hl. Thomas bemängelt, so heiſst dies die Sonne am hellen Tage hinwegleugnen. St. Hieronymus würde hierin seinen Ausspruch einmal wieder bestätigt finden: „Judicare tantum de aliis et ipsi facere nihil noverunt."



intendere, ut nova ac peregrina dicat, ut videatur inventor, revelator, reformator."[1]

Trotz dieses edlen Mafshaltens befürwortet indessen unser hl. Lehrer einen gesunden Idealismus des wissenschaftlichen Forschens, und wie sehr er im Gegensatz zu den Modernen die Geisteswissenschaften schätzt, bezeugt die folgende Bemerkung: „Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiamsi topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus" (in I. anim. lect. 1). Dies dürfte genügen, um darzuthun, dafs die Tendenz des thomistischen Forschens stets auf das rechte Mafs der Wahrheit gerichtet ist.

Wenn Schiffini[2] sagt: „Praesumptio est mater erroris ac propterea, ne mens a recto veritatis tramite deerret, etiam in iis, quae eius captum minime excedunt, multum admodum refert, ut suam propriam agnoscat infirmitatem", so geht er nur thomistische Gedankenwege und zeichnet die Entwicklung der neueren Philosophie, welche, mit dem rechten Mafse der Wahrheit nicht zufrieden, schliefslich ganz um das Erbgut der Wahrheit gekommen ist.

Wie nehmen sich gegenüber diesem Takt, diesem weisen Mafshalten der thomistischen Spekulation aus das „intuitive Ich" eines falschen Idealismus oder gar die Phantasmagorieen und hochtönenden Phrasen eines Pantheismus und anderer moderner Philosopheme und deren Schleppträger unter den katholischen Theologen?

Im diametralen Gegensatz zu diesem Standpunkt des heil. Lehrers steht die Kantische Philosophie mit ihrem Subjektivismus und Apriorismus. „Wäre Kant," so bemerkt Barthelémy-St. Hilaire, „mit Aristoteles und Thomas bekannt gewesen, so hätte er von ihnen den Faden empfangen, an dem er aus dem Labyrinthe rein subjektiver Vorstellungen sich hätte retten können."[3] Dem englischen Lehrer steht ja die gerade von Gott dem Menschen zugemessene Wahrheit als heifsgeliebtes Forschensideal vor dem reinen, durch Leidenschaft und Selbstsucht ungetrübten Geistesblick.

Wie in Bestimmung des Zieles, so bethätigt er auch auf dem Wege zum Ziele ein weises sapere ad sobrietatem, er strebt

---

[1] Charakter generalis Sancti Thomae eiusque philosophiae in Ztschr. „Divus Thomas" III, 405 sqq.

[2] Principia philosophica [2] p. 398.

[3] Citiert bei Hettinger, Thomas von Aquin u. die christl. Civilisation. 1880. S. 12.

das rechte Mafs der Wahrheit auch mit den rechten Mitteln an. „Die richtige Ordnung bei der Erwerbung des Wissens heifst Methode."[1] Gröfste Einfachheit und Bescheidenheit, edelste Selbstbeschränkung sind auszeichnende Merkmale der thomistischen Methode. Das klassische Beispiel hierfür ist der einzigartige Prolog zur theologischen Summa.[2]

Der hl. Theologe spricht an der Spitze dieses Werkes, von dem Kardinal Manning sagt: „Das Wort: nächst der Summa des hl. Thomas bleibe dem Geiste nur noch das Licht der Glorie, ist nicht eine Übertreibung der Schule; es ist Wahrheit", den bescheidenen finis operantis der Summa aus, den Anfängern und Novizen der Glaubenswissenschaft ein zweckdienliches Werk an die Hand geben zu wollen. Er will alles unnütze Beiwerk beiseite lassen und im Vertrauen auf die göttliche Hilfe den Inhalt der christlichen Lehre breviter ac dilucide behandeln, soweit dies der Gegenstand erlaubt. Edelster Wahrheitssinn und weises Mafshalten hat die Methode des hl. Thomas innerlichst durchdrungen. Schon der äufsere Aufbau, die Fassung der Artikel in seiner Summa theologica,[3] in seinem Kommentar zum Lombarden und seinem reifsten spekulativen Werke, den unvergleichlich tiefen Quaestiones Disputatae, bekundet dieses ernste Streben nach dem rechten Mafs der Wahrheit. Die tiefere Bedeutung dieses utrum im Titel der Artikel, welches der hl. Thomas „maximis rationibus adductus" stets wiederkehren läfst, ist von einem der edelsten Kommentatoren des hl. Lehrers klargelegt worden, von Seraphinus Capponi a Porrecta O. Pr.[4] In seinen „elucidationes formales" zu S. Th. I. q. 1. a. 1. erklärt dieser ehrwürdige Thomist den folgenden dreifachen Sinn dieses „utrum". „Fürs erste soll hierdurch den Zweifeln der Gegner Genüge geleistet werden. Der hl. Lehrer übernimmt selbst die Rolle des Zweifelnden wie ein zweiter Johannes, der nicht in seinem eigenen

---

[1] Commer, System der Philosophie. III. Abteilung. S. 205.

[2] Cfr. die Kommentare hierzu von Cajetan Porrecta, Wiggers u. a.

[3] Über die Methode der theologischen Summe findet sich Näheres bei Joannes a Sto Thoma, Isagoge ad D. Thomae Theologiam (tom. I. ed. Vives p. 188 sqq.), Brin-Jarges, Philosophia scholastica [4] I, 296 und 297. — Das System der theologischen Summa von Portmann. — P. Berthier O. Pr., La Somme théologique. — Jourdain, Philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris 1858. I, 180.

[4] Über diesen vorzüglichen Kommentator vgl. die neue Ausgabe des grofsen Werkes „L'année Dominicaine", wo seine Biographie beim 2. Jan. sich findet. Wir citieren seine Elucidationes nach der Ausgabe von Padua 1698.

Namen, sondern in dem seiner Jünger den Herrn fragen liefs: „Bist du es, der da kommen soll?"

Hierdurch können die Argumente der Gegner bestimmt, kurz, klar und fest ins Auge genommen werden zum Nutzen der Wahrheit.

Der zweite Sinn dieses „utrum" ist der Nachweis, dafs die Glaubenswahrheiten nicht gegen die Vernunft, sondern nur über derselben sind und dieselbe vervollkommnen.

Der dritte Sinn dieses „utrum" ist, die Gegner der Wahrheit fester zu bekämpfen, gleichsam in ihrem eigenen Lager aufzusuchen und ihnen ihre Waffen zu entwinden. Capponi a Porrecta schliefst seine Ausführung mit den Worten: „Quis vero sapiens Thomistica lectione instructus nesciat universa bona haec singillatim et virtualiter contineri sub ly ‚utrum'?"

Im corpus des Artikels gewinnt der hl. Lehrer die gesuchte Wahrheit, deren Genesis er bündig und klar aufzeigt, deren tiefste radix sein scharfer Blick entdeckt. Wie derselbe Porrecta bemerkt (elucid. form. in I. q. 117. a. 1.), bietet der hl. Thomas im corpus oftmal noch viel mehr, als was der Titel des Artikels erraten läfst, er erklärt oft erst den eigentlichen Sinn des Titels, „aperit sensum tituli aliquo"; er begnügt sich nicht mit dem sensus superficialis desselben, sondern er enthüllt einen tiefer liegenden sensus intraneus. Im corpus seiner Artikel benützt er auch gerne die Definitionen seiner von ihm hochgeschätzten Vorarbeiter aus der Patristik und Vorscholastik, er adoptiert gerne die definitiones magistrales und ist stets bedacht, die Kontinuität der Lehrentwicklung hervorzuheben und zu beachten. Und wenn eine frühere Definition nicht vollauf den Anforderungen der wissenschaftlichen Logik genügt, so ist der englische Lehrer stets bestrebt, die sachliche Identität dieser Definition mit der von ihm aufgestellten logisch richtigen Begriffsbestimmung nachzuweisen. Ein schöner Beleg hierfür ist: in IV. Sent. dist. 4. q. 1. a. 2, wo er in dieser Weise die Definition des Areopagiten vom sakramentalen Charakter richtig stellt. Jedes corpus der Artikel des hl. Thomas bekundet seinen edlen Sinn für Wahrheit, und das mag wohl auch ein Grund gewesen sein für die anerkennenden Worte des Papstes Johann XXII: „So viele Artikel, so viele Wunder." „In der conclusio des corpus," bemerkt Porrecta, der für den architektonischen Aufbau der theologischen Summe ein feines Verständnis bekundet, „ist implicite et virtualiter schon die responsio auf die difficultates enthalten". Daher kann der hl. Lehrer mit Recht sagen: „Ad primum **ergo** dicendum etc." Porrecta bemerkt hier noch: „Signum namque

quod aliquid verum sit, est, quando ex illo sic descripto, definito vel alias declarato obiectiones sibi adversae in contrarium adductae solvuntur" (Eluc. form. in I. qu. 1. a. 2). Wir ersehen klar, wie die ganze Struktur der Artikel des hl. Thomas seine innige Liebe zum rechten Mafse der Wahrheit deutlich bekundet. Dazu stimmt auch der ganze Stil und die äufsere Form der thomistischen Schriften. P. Gratry redet von einer densité métallique der Diktion des englischen Lehrers. Vallet hat die Bemerkung: „Personne n'est aussi précis, aussi net, aussi achevé, aussi limpide; et s'il (sc. St. Thomas) explique les choses du ciel, c'est avec un langage d'homme ‚scribe stylo hominis'."[1]

Die nüchterne syllogistische Form ist für St. Thomas ein sicherer Wegweiser zur Wahrheit. „Sein eminent spekulativer Geist", bemerkt Dr. Morgott,[2] „hält der Phantasie und dem Gefühle die Zügel .... er ist überall der scharfe nüchterne Denker, der ernste und tiefe Theologe .... er liebt nicht glänzende Bilder, sondern klare, durchsichtige Begriffe."

St. Thomas kennt nicht die wortreichen Tiraden mancher moderner Philosophen, die sich, wie Trendelenburg einmal bemerkt, mancher ihrer Schlüsse schämen müssen, wenn diese, in die nackte Form des Syllogismus gefafst, ihre verkleidete Schwäche eingestehen müfsten. Alle die soeben berührten Vorzüge der Werke des hl. Thomas finden wir zusammengefafst in dem schönen Ausspruch des Papstes Innocenz VI: „S. Thomae doctrina prae ceteris excepta canonica habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum."

Ein Moment in der thomistischen Methode drückt in besonderem Grade des hl. Lehrers Bescheidenheit und Wahrheitsstreben aus, es ist dies die dankbare Benützung und pietätvolle Anerkennung der Leistungen früherer Zeiten auf allen Gebieten des menschlichen Wissens. Er geht hier von dem schönen Grundsatze aus: „Illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in sua sententia, sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores" (S. Thomas lect. 4. in cap. IV. de div. nominibus Dionysii Areopagitae).

Was an Wahrheitskapital vor St. Thomas in der Menschheit sich ansammelte, das alles fand die Beachtung des hl. Lehrers. „Die Denkresultate der ihm vorangegangenen Jahrhunderte sind vor ihm versammelt und die der künftigen liegen keimhaft vor ihm. Was das vorchristliche Altertum im eifrigen Streben nach

[1] Vallet, Histoire de la philosophie. S. 225.
[2] Morgott, Mariologie. S. 4.



Wahrheit errungen, das nimmt er als Eigentum der Kirche zurück . . . und was die grofsen Denker der Patristik, Augustin voran, geleistet, das ist als unzertrennbares Fideikommifs der kirchlichen Wissenschaft in seine Summa eingegangen."[1] In seiner Liebe zur Wahrheit und seiner Bescheidenheit ist der englische Lehrer weit entfernt von der Sucht moderner Philosophen, die Arbeit der Vergangenheit zu verachten und das eigene Ich, bezw. eine Lieblingsidee, zum einzig richtigen Ausgangspunkte aller wahren Philosophie zu machen. So hat Baco einseitig seine Induktion betont, Cartesius erwartete alles Heil von seinem cogito ergo sum, Spinoza fand den Höhepunkt der Philosophie in seinem Substanzbegriff, und Kant meinte von seinen „synthetischen Urteilen a priori" aus den gordischen Knoten der Philosophie zerhauen zu können. Wie unendlich hoch überragt diese Philosophen doch der englische Lehrer. „Sein Geist gleicht einem Seebecken, das die von allen Seiten zuströmenden Wasser aufnimmt und versinken läfst, was sie an Schutt mit sich führten, und so den klaren ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt."[2] Frei von allem Egoismus sammelte St. Thomas in seinem reinen Geiste gleichwie in einem Brennspiegel all die Strahlen der Wahrheit, die vor ihm die Welt durchleuchtet haben.

Der Stern aber, den der Aquinate nie aus dem Auge verliert, ist die Lehrauktorität der hl. Kirche. Dankbarste Hingabe an den Geist und die Lehre der hl. Kirche, der gröfste Zartsinn für die Anschauungen dieser hl. Kirche ist ein Grundzug der thomistischen Methode, es ist dieses zarteste sentire cum Ecclesia für den Aquinaten etwas Selbstverständliches, gleichsam spontan aus innerster Seele Hervorgehendes.

Der Engel der Schule hat ex professo wenig geschrieben über die Kirche,[3] aber was er geschrieben und gelegentlich über diesen Fundamentalgegenstand geäufsert hat, dies bezeugt eine ungemein organisch-dogmatische Auffassung vom Wesen und Leben des mystischen Leibes Christi, eine Auffassung, der gegenüber gar manche moderne Behandlungen dieses Gegenstandes als dürre Skelette sich ausnehmen. Das Formalobjekt des Glaubens

[1] Morgott, Geist und Natur im Menschen. 1860. S. 3 u. 4.

[2] Willmann, Geschichte des Idealismus. II, 456.

[3] Cf. „De summi Pontificis auctoritate quaestiones omnes D. Thomae in unum collectae per Joannem de Turrecremata." — Cajetani De auctoritate Papae et Concilii Apologia. — Cajetani De Primatu Romanae Ecclesiae (Venetiis. Ziletti. 1562). — Ferner Summa de Ecclesia desselben Turrecremata. Aus neuerer Zeit: Bianchi, De constitutione monarchica Ecclesiae etc. Romae 1870. u. a.

und folglich auch der Glaubenswissenschaft ist für den hl. Thomas: „Veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata . . . . . qui tenet ea quae sunt fidei et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei“ (Quaest. disp. de caritate q. unic. a. 13. ad 6.). Er ist von der edelsten Liebe zur hl. Kirche beseelt: „Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere“ (S. Th. III. q. 80. a. 10. obiect. 5.) — „impium est dicere, quod Ecclesia aliquid vanum faciat“ (Suppl. q. 25. a. 1. c.). Er hat eine hohe Auffassung von der Auktorität der hl. Kirche: „Maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cuiusque doctoris“ (Quodlib. II, 7; cf. I. q. 32. a. 4; Quodl. III, 10).

Die höchste Ehrerbietung bringt der hl. Lehrer der Auktorität des Papstes entgegen. Die Gewalt des Papstes ist ihm quoddam Ecclesiae fundamentum. In seinem herrlichen Widmungsschreiben der Catena aurea an Urban IV. spricht er seine ganze Begeisterung für die Auktorität des hl. Stuhles aus. Man vergleiche: de regimine principis I, 14; S. Th. 2. II. q. 1. a. 10. mit Kommentar von Bañez; in II. Sent. dist. 44 expos. textus u. a. O.

Immer ist der englische Lehrer ängstlich besorgt, ja stets der Lehre und dem Geiste der hl. Kirche konform zu sein. Immer kehren die Ausdrücke wieder: „secundum fidem catholicam“ (Pot. III. a. 4. c.), — „supposita catholicae fidei veritate“ (Pot. III. a. 14. c.) — „secundum sententiam fidei“ (Verit. V. a. 10. c.) — „sed contra est multarum Ecclesiarum usus“ (S. Th. III. q. 80. a. 12. u. a. O.). Welche innige, dankbare Anhänglichkeit an die hl. Kirche! Wie eigentümlich nimmt sich hingegen das Verhalten mancher moderner Theologen aus, welche so gerne über die Lehrauktorität und über den Geist der hl. Kirche sich hinwegsetzen, oder welche erklären, sie wollen in ihren Forschungen sich innerhalb der Schranken der kirchlichen Lehre halten, als ob dies für die hl. Kirche eine besondere Gnade wäre, von einem ihrer Kinder nicht gröblich verletzt zu werden. Diese Kälte gegenüber der Kirche ist meist von einem noch gröſseren Mangel an Verständnis für die Schriften des hl. Thomas begleitet.

Auch für die hl. Schrift empfindet der hl. Thomas die gröſste Hochschätzung (vgl. In III. dist. 31. q. 1. a. 2. quaestiunc. 1. ad 1.).

Mit der gröfsten Pietät betrachtet und benützt unser heil. Lehrer die hl. Väter und Lehrer der hl. Kirche. Cajetan bemerkt deshalb mit vollem Rechte: „Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est“ (in 2. II. q. 148. a. 4. in fine). Selbst dort, wo St. Thomas glaubt, anderer Ansicht sein zu müssen als der eine oder andere Vater, verfährt er ungemein edel, wie ein schönes Beispiel aus III. pot. a. 18. c. uns darthut: „Haec autem opinio cum fuerit magnorum doctorum scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni et quorumdam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda.“

Auch in philosophischen Fragen benützt der hl. Thomas in seiner Liebe einzig zur Wahrheit mit Freude und Dankbarkeit all das, was frühere Denker an Wahrheit gefunden. Er erfüllt hier selbst den Rat, den er in dem bekannten Brieflein einem Novizen ans Herz legt: „Non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda.“ Seine Pietät für Aristoteles,[1] den Philosophen, ist nicht kritikloses Recipieren, es ist praktisches Gestalten und Christianisieren desselben, das er freilich oft stillschweigend und fast unmerklich bethätigt. Wenn der englische Lehrer die Arbeiten früherer Philosophen berücksichtigt, so thut er dies keineswegs blofs der Geschichte wegen, sondern im Interesse der Wahrheit. Er erweist sich sonder Zweifel als Gegner einer einseitig geschichtlichen Auffassung, wie sie die anderen Philosophen vielfach pflegen. Ewig wahr ist der Satz des Aquinaten: „Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se

[1] Über das Verhältnis des hl. Thomas zu Aristoteles in seinen Kommentaren zu des letzteren Schriften dürften die nachfolgenden Quellen Aufschlufs geben: Talamo, L'Aristotélisme dans la scolastique. p. 206. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin. I, 84 sqq. Antonii Cittadini Faventini Auscult. in Post. Analyt. I. fol. 24. c. 45. Brucker, Hist. christ. philos. period. II. pars II.; tom. 2. c. 2. Barthelémy-St. Hilaire, Phys. d'Arist. préf. p. 118. Rolfes, Dieses Jahrbuch. IX. 1—33. Ludovicus de Valle-Oleti Ord. Praed. sagt diesbezüglich: „In exponendo autem literaliter Aristotelem non habuit aequalem; unde a philosophis expositor per excellentiam nominatur.“ (Die Stelle ist abgedruckt bei Victorinus Martène, Tom. VI. veterum scriptorum et monumentorum § VIII. col. 549 und citiert in der neuen römischen Thomasausgabe vol. I. praef. zu Perihermeneias). Aegidius Colonna († 1316) citiert in seinem Kommentar zu Perihermeneias den hl. Thomas immer als den Expositor schlechthin. Sylvester Maurus sagt im prooemium zu seinem gerühmten Aristoteleswerke vom hl. Thomas: „Qui quia ingenio fuit Aristoteli simillimus, ita Aristotelem explicat, ut non alius Aristotelem, sed Aristoteles seipsum explicare videatur.“ Vgl. auch Schneid, Aristoteles in der Scholastik, und die Artikel von Morgott (1864) und Schütz (1877) im „Katholik“.

habeat veritas rerum" (In Arist. de coelo lib. I. lect. 22.). Denselben Gedanken hat später Baco von Verulam ausgesprochen: „Hoc vero magno scientiarum et Philosophiae detrimento fit, cum studia potius sint Antiquitatis et Novitatis quam iudicia" (Nov. org. l. 1. p. 1. aphor. 56.). Den Grund, warum im Interesse der Wahrheit die Geschichte der Wissenschaften zu studieren ist, deutet der hl. Lehrer in folgender Weise an: „Per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adiuventum et postmodum per diversos paulatim profecit in magna quantitate, quia ad quemlibet pertinet superaddere id, quod deficit in consideratione praedecessorum" (In Ethic. l. I. lect. 11.).

Also keineswegs Überschätzung der Auktorität ist dem englischen Lehrer bei Benützung früherer Arbeiten mafsgebend. Er ist nur stets bestrebt, das rechte Mafs der Wahrheit mit den rechten Mitteln anzustreben. Damit hängt auch der Umstand zusammen, dafs der hl. Lehrer in seinen Werken sein eigenes Ich, seine eigene Persönlichkeit gänzlich zurückdrängt. Ausonio Franchi sagt deshalb: „Diceres ipsum pronomina et verborum primae personae usum fere ignorasse."[1]

Das bisher Gesagte läfst uns wohl auch schon einen Schlufs auf den Charakter der Kritik und Polemik des hl. Thomas machen. In dieser Beziehung fügen wir die folgende schöne Stelle Benedikts XIV.[2] an: „Angelicus scholarum princeps Ecclesiaeque doctor S. Thomas Aquinas, dum tot conscripsit numquam satis laudata volumina, varias necessario offendit philosophorum theologorumque opiniones, quas veritate impellente refellere debuit. Ceteras vero tanti doctoris laudes id mirabiliter cumulat, quod adversariorum neminem parvi pendere, vellicare aut traducere visus sit, sed omnes officiose ac perhumaniter demereri; nam si quid durius, ambiguum, obscurumve eorum dictis subesset, id leniter benigneque interpretando emolliebat atque explicabat. Si autem religionis ac fidei causa postulabat, ut eorum sententiam exploderet ac refutaret, tanta id praestabat modestia, ut non minorem ab iis dissentiendo quam catholicam veritatem asserendo laudem mereretur." Für diese schöne Charakteristik soll nur das Folgende als Beleg dienen. Der englische Lehrer legt in den folgenden Worten einen glänzenden Beweis ab von seiner Wahrheitsliebe und Bescheidenheit, und er bestätigt hierdurch unsere bisherigen Erörterungen. „Quia in eligendis opinionibus vel repudiandis non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo

[1] l. c. [2] Const.: „Sollicita et provida". § 24.

dicit, quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adiuverunt (in XII. Metaph. lect. 9). Und selbst wenn der englische Lehrer über manche Irrtümer in gerechte Entrüstung gerät, bleibt er doch stets objektiv, bescheiden und milde. Wir setzen zum Beleg hierfür den Schlufssatz seiner Schrift: „De unitate intellectus contra Averroistas“ hierher: „Si quis autem,“ also lautet derselbe, „gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere; non loquatur in angulis nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur vel ignorantiae consuletur.“ Also auch die Polemik und Kritik des engelgleichen Lehrers bezeugt seine Wahrheitsliebe und grofse Bescheidenheit und zeichnet sich hierdurch vorteilhaft aus vor so manchen Kritiken, Dupliken und Repliken in der modernen wissenschaftlichen Litteratur.

Hiermit glauben wir die Ausführungen über den Genius der Werke des hl. Thomas abschliefsen zu können.

Mit strengster Objektivität hat er stets das rechte Mafs der Wahrheit auf natürlichem wie übernatürlichem Gebiete erstrebt. Er hat das rechte Mafs auch mit den rechten Mitteln erstrebt. Hierfür bürgen der Charakter seiner Methode, ferner seine Hochschätzung der kirchlichen Auktorität, seine wahrheitsliebende Pietät gegen frühere wissenschaftliche Leistungen und endlich die ruhig-objektive Art seiner Kritik und Polemik. Durch sein weises Mafshalten und seinen litterarischen Takt hat der engelgleiche Lehrer seine grofsartigen Leistungen erzielt. Er war sich stets seines Zieles bewufst, daher seine Sicherheit und Klarkeit, mit der er die schwierigsten Probleme löst. Dieses weise Mafshalten hat dem engelgleichen Lehrer es auch erspart, in späteren Werken vieles seiner früheren Arbeiten widerrufen zu müssen. Freilich in Kleinigkeiten hat er sich in der Summa präciser gefafst als wie z. B. in seinem Sentenzenkommentar, aber das ist keine eigentliche Retraktion. Porrecta bemerkt zu S. Th. 2. II. q. 1. a. 8.: „Ergo D. Thomas in summa hic fuit doctior semetipso in III. dist. 25. q. 1. a. 2. ad 10. absque tamen sui ipsius retractione.“ Und in seinen Elucidationes form. zu S. Th. 2. II. q. 1. a. 4.: „Ecce quod dicta in summa declarant dicta alibi.“ Man vergleiche mit dieser Identität der thomistischen Lehre in allen seinen Werken z. B. die Geschichte der philosophischen Thätigkeit Schellings.

Im weiteren Verfolge werden wir sehen, wie der geschilderte Genius der thomistischen Schriften von der Gottesidee bedingt und getragen ist.

II.

Edle Begeisterung für ihren heiligen Lehrer ist der charakteristische Zug, den wir an all den grofsen wahren Schülern des hl. Thomas von Aquin bemerken, von Capreolus, Bañez, Xantes Mariales bis herab zu Zigliara und Gonzalez. Diese edle Hingabe an den englischen Lehrer wird fürs erste in der Kongenialität und Seelenverwandtschaft der Schüler mit ihrem unvergleichlichen Lehrer begründet sein. Wird ja z. B. Cajetan von Altamura[1] ein „alter Thomas" genannt und der grofse Thomist Joannes a Sto. Thoma von Arnu als „Aquinatis intelligibilis imago" gefeiert. Ähnlichkeit erzeugt Liebe. Wohl keine Schule hatte eine so erhabene Geschichte wie die des hl. Thomas.

Besonders aber mag fürs zweite auf diese Thomisten anziehend gewirkt haben das, was wir im ersten Teile „Genius der Schriften des hl. Thomas" genannt haben. Dieses edle Wahrheitsstreben, diese Bescheidenheit in Methode, Kritik und Polemik, dieses Ebenmafs und diese milde Schönheit, die aus allen Werken des Aquinaten wiederstrahlt, all dies übt auf einen ideal angelegten Geist einen überwältigenden Reiz aus. Es weckt diese Anziehungskraft eine hehre Geistesfreude, welche um so nachhaltiger die Seele höher stimmt, als diese Freude sich auf etwas bezieht, was von Gott kommt und Gottes Geschenk ist (cfr. S. Th. 2. II. q. 28. a. 1. ad 3.).

Denn dieser Genius der Schriften des hl. Thomas ist eine Wirkung der erhabenen Gottesidee, welche dem grofsen Geiste des Aquinaten Licht und Leben spendete. Der Gottesgedanke ist es, welcher den Schriften des „Heiligsten der Gelehrten und Gelehrtesten der Heiligen" diese unvergleichliche Weihe und Ruhe, diesen Frieden verleiht. Wo Gott ist, da ist Ruhe, Ordnung und edle Harmonie. Mit einem Worte: die tieferfafste Idee von Gott ist der Erklärungsgrund für all die Eigenschaften, welche den Genius der Schriften des hl. Thomas bilden, die Gottesidee ist der Mittelpunkt der thomistischen Spekulation. Hierin gründet die Fruchtbarkeit und die Ewigkeit der thomistischen Gedanken.

---

[1] Elogium Cardinalis Caietani ab Ambrosio de Altamura compositum: Jahrbuch für Phil. u. spek. Theol. VIII, 120.



„Was ist Gott?“ so fragt St. Thomas im zarten Alter von fünf Jahren seine staunenden Lehrer auf Montecassino; „was ist Gott?“ das ist der Lebensgedanke, das Lebens- und Lieblingsproblem des hochbegnadeten hl. Thomas. „Was ist Gott?“ diese Frage begegnet uns am Anfang der thomistischen Forschung und bildet deren irdischen Abschlufs. Die Idee Gottes[1] ist der Centralgegenstand der Werke des hl. Thomas, die Idee Gottes ist der letzte Grund, um den Genius der thomistischen Schriften zu verstehen.

Sollte diese unsere Thesis im vollsten Wahrheitslichte erscheinen, dann müfsten wir einen Blick thun können in die edle Seele des hl. Lehrers und Zug für Zug betrachten können die Wirkung des erhabenen Gottesgedankens auf des Engels der Schule empfänglichen Geist in den Stunden ernstester theologischer Spekulation geradeso wie in den seligen Zeiten mystischer Kontemplation und erdenmöglicher Gottvereinigung. Zuerst wollen wir den Inhalt der Thomistischen Schriften im Verhältnis zu des Aquinaten Gottesbegriff kurz darlegen, um sodann den bestimmenden Einflufs dieser Gottesidee auf den Genius der Werke des hl. Lehrers klar zu legen. Der Gottesbegriff ist für das Denken der gröfsten Geister aller Zeiten von eminentester Bedeutung gewesen. „Der Kern von Platos Philosophie ist die Gotteslehre.“[2] Bei Aristoteles gipfelt die metaphysische Forschung in der Gotteserkenntnis, bei Leibnitz[3] ist der Gottesbegriff Mittelpunkt der ganzen Philosophie, er bezeichnet selbst den Gottesbegriff als Quelle und Princip jeglicher Wissenschaft.

Wird es bei St. Thomas, der Platos und des Stagiriten Wahrheit in sich birgt und dem Leibnitz sein Bestes dankt, anders sein? Dr. Haffner sagt so schön:[4] „Die Energie, mit welcher Thomas die Erforschung der Wahrheit . . . auf ihr

[1] Die Gotteslehre des hl. Thomas ist auf das gründlichste behandelt worden durch seine Kommentatoren Joannes a Sto. Thoma, Godoy, Ferre u. s. w. In neuerer Zeit handeln hierüber: D'Ercole, Il Teismo filosofica cristiano con ispeciale riguardo a S. Tommaso. Torino 1884. — De Jorio, Dissertatio philosophica de Deo secundum S. Thomae Aqu. doctrinam contra Pantheismum transcendentalem Hegelii. Tiferni Tib. 1887. — Delitzsch, Kritische Darstellung der Gotteslehre des Thomas von Aquino. Leipzig 1870.

[2] Commer, Die immerwährende Philosophie. Wien 1899. S. 57. Über die Gottesidee als die leitende Idee der griechischen Philosophie handelt: Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie.

[3] Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibnitz in der „Zeitschrift für exakte Philosophie“ von Otto Flügel. Bd. XVI, 1—65.

[4] Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881. S. 567.

letztes Ziel — auf Gott — hinleitet, und die lichtvolle Schärfe, mit der er alles aus diesem höchsten Princip erklärt, gibt seinem Lehrsystem eine sichere einheitliche Grundlage, wie kein anderes vor ihm und nach ihm sie besitzt."

An der Schwelle seines reifsten Werkes, der theologischen Summa (S. Th. I. q. 1. a. 7. c.) spricht er den Satz aus, der in gewissem Sinne den Grundplan seiner sämtlichen Schriften darstellt: „Deus est subiectum huius scientiae. Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem." Der Thomist Joannes a Sto. Thoma bemerkt über das Verhältnis der Gottesidee zur theologischen Summa die folgenden Worte:[1] „Igitur Divus Thomas iuxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scilicet ut principium effectivum, ut beatitudo finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam Summae Theologiae, ut patet in initio 2. quaest. I. partis." Die nämliche hehre Gottesidee, um die alles sich gruppiert und eint, ist meisterhaft der Summa contra gentes zu Grunde gelegt, derselbe hehre trinitarische Gesichtspunkt läfst sich unschwer aus dem einzig schönen Compendium theologiae und den den Höhepunkt thomistischer Geistesschärfe bildenden Quaestiones disputatae ersehen.

Und wenn der hl. Lehrer die Schriften des hl. Paulus, der noch als Erdenpilger in den dritten Himmel entrückt ward, erklärt, so ist es wieder der Gedanke Gottes, den er mit Wärme hervorkehrt; und wenn der Geist des Engels der Schule sich sympathisch hingezogen fühlt zu dem Engel der hl. Apostel, zu St. Johannes, dann ist es wiederum die Gottesidee, deren grofsartige Entwicklung durch den Lieblingsjünger des Herrn unser hl. Lehrer in seinem schönen Kommentar herrlich gezeichnet hat.

Der Gottesgedanke verleiht gar manchem opusculum des Aquinaten eine überirdische Schönheit, die Gottesidee ist es, die er bei Dionysius dem Areopagiten aufgreift und in seinem gedankentiefen Kommentar zu „de divinis nominibus" mit dem Scharfsinn des Metaphysikers und der Wärme des Mystikers zumal zum Ausdrucke bringt. Die ratio Dei verläfst den hl. Thomas auch nicht im Fluge metaphysischer Spekulation und vielfach erdwärts deutender aristotelischer Studien. Das Sein der Dinge ist ihm nur verständlich in Hinordnung zum göttlichen Sein, und

[1] Joannes a Sto. Thoma, Isagoge ad D. Thomae Theologiam. Cursus theolog. (ed. Vivès) p. 191. Über die Gottesidee in der theologischen Summa vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1896. II, 473—74.



die transcendentalen Eigenschaften des Seins, die Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit sind für St. Thomas nur Abglanz der Attribute Gottes. Die Ursächlichkeit und Thätigkeit des Geschöpflichen führt ihn alleweg zur Erstursache. Wenn Antoninus Reginaldus[1] die Strahlen thomistischer Weisheit gleichsam in drei Brennpunkte sammeln will, dann sieht er sich immer wieder von St. Thomas auf die erhabene Gotteeidee zurückgeführt. Fürwahr, der Inhalt der thomistischen Werke ist wesentlich von der Idee Gottes bedingt, gegeben und geleitet, der Charakter der thomistischen Schriften in Bezug auf deren Inhalt ist als ein eminent theocentrischer zu bezeichnen. Es ist deswegen schon im voraus die Annahme naheliegend, dafs auch der Genius der thomistischen Schriften sich aus der von St. Thomas so tief erfafsten Gottesidee herleitet.

Cajetan spricht folgenden Gedanken aus:[2] „Wie der Mensch in verschiedener Weise betrachtet werden kann, so auch Gott. Deus potest considerari ut altissima causa . . . . potest etiam considerari ut sapiens, bonus, iustus . . . . potest etiam considerari ut ens, ut actus . . . . Ante omnes autem hos modos potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem. Haec enim est prima secundum naturam cognitio omnium et fundamentum ceterarum et hanc quidditatem circumloquimur deitatis nomine.“ Und gerade die Frage nach dem Wesen Gottes in dem von Cajetan umschriebenen Sinne und die dem hl. Thomas in dieser Frage eigentümliche Auffassung bieten uns den Schlüssel zum tieferen Verständnis des Genius seiner Werke.

Man kann in doppeltem Sinne vom Wesen Gottes reden, im physischen und im metaphysischen Sinne. Die physische Wesenheit Gottes ist nach den Worten Mancinis:[3] „Cumulus omnium perfectionum, quae inter se identificantur et in Deo constituunt esse divinum.“ Von der metaphysischen Wesenheit in Gott reden wir insofern, als „in essentia divina consideratur peculiaris gradus perfectionis, qui est illa realitas, quae primum in ea concipitur et est origo et radix omnium aliorum attributorum, quae in Deo inveniuntur.“[4]

Die essentia physica Gottes ist Gegenstand von S. Th. I. q. 3—12 und S. c. G. l. I. In der Behandlung der Eigenschaften

[1] Antoninus Reginaldus, O. P., Doctrinae D. Thomae Aqu. Tria Principia. (Neuausgabe.) Paris 1878.
[2] Cajetanus, Comment. in S. Th. I. q. 1. a. 7.
[3] Mancini, Elementa Philosophiae ad ment. D. Thomae Aqu. Romae 1898. II, 367.
[4] Ibidem.

Gottes redet der englische Lehrer eine grofsartige Sprache, er weifs die erhabenen Gedanken des Areopagiten mit logischer Klarheit zu durchdringen. Er versteht es, über die unendliche Fülle der Vollkommenheiten eines unendlich einfachen Gottes in unvergleichlich einfacher, jedoch eine Fülle tiefster Gedanken bergender Weise zu reden. Welche Gedankentiefe liegt z. B. nicht in den folgenden Sätzen des hl. Thomas: „Deus est maxime unus“ (S. Th. I. q. 11. a. 4. c.). Deus est „super omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus“ (S. Th. I. q. 13. a. 8.). — „Oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione“ (in I. Sent. dist. 2. q. 1. a. 2. sol.). — Deus est „fons et principium totius esse et veritatis“ (S. Th. I. q. 12. a. 8. ad 4.). „Deus est summum bonum simpliciter et non solum in aliquo genere vel ordine rerum“ (S. Th. I. q. 6. a. 2.). Die erhabene Auffassung von den unendlichen Eigenschaften der göttlichen Majestät durchdringt und erhebt die Werke des hl. Thomas.

Was ist nun die Auffassung des hl. Lehrers von der metaphysischen Wesenheit Gottes, und inwiefern ist diese Gottesidee des Aquinaten Quelle und Grund für den Genius seiner Schriften?

Der engelgleiche Lehrer sagt so tief: „Tuus intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi rei respondet“ (Quaest. disp. de Verit. q. 2. a. 2. ad 9.). Hieraus ergibt sich von selbst, dafs im eigentlichen Sinne von einer Erfassung der metaphysischen Wesenheit Gottes nicht die Rede sein kann, sondern nur im analogen Sinne, insofern gerade ein Attribut Gottes zu seinen anderen Eigenschaften in ähnlichem Verhältnisse stehend aufgefafst wird wie die metaphysische Wesenheit zu den anderen Realitäten an den unserem Denken zugänglichen Naturdingen. In Bestimmung dieser höchsten Vollkommenheit, dieses constitutivum metaphysicum gehen die Theologen verschiedene Wege.

Die Nominalisten bestimmen die essentia metaphysica Gottes in der als Einheit gedachten Fülle aller göttlichen Vollkommenheiten, die Scotisten und auch Lessius[1] finden dieselbe in der sogenannten radikalen Unendlichkeit.

Bedeutende Theologen wie Capreolus, Bañez, Molina, Gotti,

[1] L. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis, cap. I. liber I. Paris 1881.



Toletus, Franzelin und die meisten neueren Autoren entscheiden sich für die Aseität.

Andere Theologen und Philosophen, darunter hervorragende Thomisten, finden das metaphysische Wesen Gottes konstituiert durch den gradus intellectivus, die Intellektualität und Geistigkeit Gottes. Diese Theologen scheiden sich in zwei Richtungen. Die einen, darunter Joannes a Sto. Thoma, die Salmanticenser, Gonet, Billuart und in allerneuester Zeit Mancini verstehen hierunter die intellectio actualis. Die anderen fassen als Wesenskonstitutiv Gottes das intelligere radicale oder die immaterialitas in summo. So die hervorragenden Thomisten Vincentius Ferre O. Pr. und Peter Godoy O. Pr., welche vorzügliche Kommentare zur Gotteslehre des hl. Thomas geschrieben haben.[1]

Zur Kritik dieser Ansichten sei bemerkt, dafs die nominalistische und scotistische Auffassung offensichtlich die metaphysische und physische Wesenheit nicht auseinanderhält. Was die Stellung der anderen Ansichten zu St. Thomas anlangt, so stehen zu Gunsten der Aseität viele Thomastexte.

„Essentia Dei non est aliud quam esse eius" (S. Thomas, De ente et essentia. c. 6.). Diese Thesis hat Cajetan in seinem wertvollen Kommentare zu diesem Erstlingswerk des Aquinaten lichtvoll erklärt. Für Cajetan liegt in der Aseität die Wurzel aller anderen göttlichen Vollkommenheiten und folglich auch des constitutivum metaphysicum Gottes: „Id, cui convenit esse secundum totam virtutem seu potestatem ipsius esse, nulla perfectione seu nobilitate essendi caret . . . . sic repugnat, quod id habeat esse secundum totam amplitudinem suam et aliqua perfectione essendi careat. Deus habet eas (sc. omnes perfectiones) indistincte unitas in suo esse simplicissimo." Mit der ihm eigenen metaphysischen Schärfe bringt der klassische Kommentator die Aseität mit der absoluten Identität von Wesenheit und Dasein in Beziehung: „Ideo existentia est de conceptu quidditatis rei, quia res illa est purum esse: ideo autem res illa est purum esse, quia non est ad genus aliquod limitata: ideo autem res illa non est ad genus limitata, quia est idem cum sua existentia. Hier begegnen sich Cajetan und einige neuere Thomisten, z. B. P. Feldner[2] und P. Norbert del Prado.[3] Für die Aseität als

[1] Vincentius Ferre, Hisp., O. Praed., Commentaria scholastica in I. partem Summae D. Thomae. 2 tomi. Osnabr. 1680 sq. — Pet. de Godoy, O. Pr., Opera theol. in D. Thomae Summam. 7 vol., darunter 3 vol. in I. partem. Venet. 1686.

[2] G. Feldner, Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit: dieses Jahrbuch VII, 421.

[3] P. del Prado hat im Divus Thomas, Jahrg. 1898, hierüber in



Wesenskonstitutiv Gottes sprechen bei St. Thomas noch andere Texte, z. B. S. Th. I. q. 13. a. 11.; S. c. G. I, 25. Als eine Hauptstelle wird für die Aseität noch die folgende citiert: „Ex hoc quod est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in re contineat“ (S. Th. I. q. 4. a. 2.).

Wenn gegen die Aseität, z. B. von Mancini,[1] eingewendet wird, dafs dieselbe etwas Transcendentales und in allen Eigenschaften Hervortretendes sei, so könnte man hingegen bemerken, dafs die metaphysische Wesenheit ein Ding zunächst von anderen Dingen unterscheidet. Das Wesen selber äufsert sich indes mehr oder minder in allen nichtwesentlichen Seinsbestimmungen und Thätigkeiten, deren radix sie ist.

Auch die zweite Ansicht, welche das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes in der höchsten Intellektualität bestimmt, hat in ihrer zweifachen Auffassung gute Gründe und gute Thomastexte für sich.

Für die intellectio actualis wird der Umstand aufgeführt, dafs das höchste und erhabenste Attribut in Gott als die Quelle der anderen Vollkommenheiten zu denken sei, und dafs dieser Charakter der Hoheit und Erhabenheit dem intelligere eigen sei. Fernerhin ist sonder Zweifel diejenige Gottesidee die wahrste und im eminentesten Sinne metaphysische, die Gott von sich selbst hat. Hier hat der hl. Thomas den schönen Satz: „Conceptio perfecte repraesentans Deum est Verbum incarnatum“ (in I. Sent. dist. 2. q. 1. a. 3.). Dieses „Verbum perfecte exprimens Patrem“ (de verit. q. 4. a. 4.) hat die Offenbarung uns zunächst unter dem Gesichtspunkte absoluter Intellektualität gezeigt. „Quia (Deus) non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quia immo et ipsum intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia ..... Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit (lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens) convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur“ (S. c. q. IV, 12).

---

mehreren Aufsätzen sehr gründlich gehandelt (vol. VI, 374—379, 405—410, 507—513). Er betont hier den realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Kreaturen als Hauptunterscheidungsmoment der letzteren von Gott. Dafs der hl. Thomas thatsächlich einen realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein im Geschöpflichen gelehrt hat, ist auch zugegeben von Kardinal Pallavicini S. J.: „Est familiaris (sc. ista sententia) S. Thomae, quam ille tamquam certam et fundamentalem assumit“ (de Deo cap. 3). Ähnlich äufsern sich Kard. Toletus S. J. (Enarr. in Summ. theol. S. Thomae I. q. 3. a. 3.).

[1] A. a. O. S. 368.

St. Thomas deutet auch auf die absolute Intellektualität Gottes als constitutivum metaphysicum Gottes hin, wenn er zur Bezeichnung der Wesenheit Gottes sich des Ausdruckes „lux" bedient, z. B. „Divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux" (in Paulum I. Tim. cap. 6.). Hier spricht der englische Lehrer die Sprache der Hauptträger der philosophia perennis auch in der Heidenwelt.[1]

Ferner ist das als das Höchste in Gott und folglich als sein metaphysisches Wesenskonstitutiv zu erachten, was der letzte Grund unseres Unvermögens, mit natürlichen Kräften Gottes Wesen zu schauen, ist. Dieser letzte Grund ist sicherlich die absolute Geistigkeit Gottes, zu der jedwede geschaffene Denkkraft wie „das Auge der Nachteule zum Sonnenlichte sich verhält". Die Folge davon ist, dafs durch die Gnade insofern dieses natürliche Unvermögen behoben wird, als göttliches Licht in die Seele ausgegossen wird und ein höheres „esse spirituale" das „esse naturale" durchdringt, erhebt und vergeistigt und so den geschaffenen Geist zum himmlischen, dem Selbstbegreifen Gottes in gewissem Sinne konnaturalen Gotteschauen befähigt. All dies scheint auf die absolute Geistigkeit als auf die letzte Wurzel göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit hinzudeuten. Als Thomastexte werden unter anderen hierfür citiert: S. Th. I. q. 13. a. 10.; a. 11. ad 1.; S. Th. I. q. 14. a. 4.; ferner in I. Sent. dist. 19. q. 2. a. 1. ad 1., wo St. Thomas sagt, dafs „essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum et esse prius quam aeternitas". — Die unmittelbar vorhergehenden Erwägungen scheinen mutandis mutatis auch den Theologen zu gute zu kommen, welche im „intelligere radicale" oder „in summo immaterialitatis" das metaphysische Wesen Gottes finden. Auch diese Theologen können sich auf gute Gründe und gute Thomasstellen berufen.

Roselli sagt:[2] „Essentia cuiusvis rei illa dicitur, quae prima in unaquaque re concipitur quaequae radix est ceterarum perfectionum illius rei eamque ab omni alia re distinguit." Nun ist aber die immaterialitas bezw. materialitas das fundamentum divisionis rücksichtlich der geschaffenen Dinge, und das Verhältnis zur Materie bestimmt das Sein und Werden der Dinge. Das Grundgesetz: „Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam" (S. Th. I. q. 16. a. 1.) liegt

[1] Commer, System der Philosophie. 3. Abteilg. S. 41.
[2] Salvator M. Roselli, Summa philosophica. Romae 1782. vol. III. p. 612.

der Ordnung des geschaffenen Seins vom unorganischen Körper bis hinauf zum Engel zu Grunde und bezeugt die herrliche Harmonie und Hierarchie der Naturordnung. Hoheit und Erhabenheit der Form, des Wesens, und Grad der Immaterialität stehen zu einander im geraden Verhältnisse.

Ist es nun unserem analogischen Denken verwehrt, dieses Grundgesetz per viam eminentiae auf das Sein Gottes anzuwenden und bei ihm die höchste, alle Vollkommenheit begründende Realität mit der absolutesten, jede Zusammengesetztheit und Bestimmung ausschliefsenden Immaterialität zu identifizieren? Durch diese analogische Übertragung des alle geschaffenen Seinsformen trennenden und gliedernden Hauptgesichtspunktes der Immaterialität auf Gott, das oberste Princip dieser Ordnung, würde im tiefsten und eminentesten Sinne sich bewahrheiten das aristotelische Axiom: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis.“ Die absolute Immaterialität Gottes als dessen Wesenskonstitutiv unterscheidet fürs erste Gott unendlich von den Geschöpfen und bietet fürs zweite den Grund für die Thätigkeit, besonders für die absolute Erkenntnis Gottes. „Cum Deus est in summo immaterialitatis“, damit begründet der englische Lehrer häufig die unendliche Wissenschaft Gottes.

Es ist ja ein stehendes Princip bei St. Thomas, dafs jede Thätigkeit (hier die actualis intellectio Dei) ein Princip (hier das intelligere radicale) voraussetze. Wenn eingewendet wird, dafs hiermit Princip und Thätigkeit in das Verhältnis von Potenz und Akt gesetzt würden und so in Gottes Wesen Potenzialität eingeführt würde, so sei bemerkt, dafs die absolute Immaterialität als solche jegliche Potenzialität ausschliefse. Da aufserdem diesbezüglich unsere Auffassung eine analogische ist, so kann hier ebensowenig von einer Potenzialität in Gott die Rede sein, wie bei Besprechung des physischen Wesens Gottes von einer wirklichen Zusammengesetztheit in Gott die Rede ist. Der gemeinsame Boden der quaestio 33. S. Th. I. des hl. Thomas macht diese falsitas in der Ausdrucksweise zu einer scheinbaren.

Nachdem wir solchergestalt die Hauptansichten über das metaphysische Wesen gruppiert haben, tritt an uns die Forderung, an der Hand des hl. Thomas eine Wahl zu treffen, um den Einflufs der thomistischen Gottesidee auf den Genius seiner Schriften nachweisen zu können. Dieser Zweck sowie die vergleichende Kritik der verschiedenen Auffassungen legen es uns nahe, dem von Kardinal Zigliara[1] eingeschlagenen Vermittlungswege

[1] Zigliara, Summa philosophica [8]. II. p. 406.



zu folgen. Dieser grofse Kenner des hl. Thomas geht von dem doppelten Wege unserer Gotteserkenntnis aus. Auf dem einen aposterioristischen Wege kommen wir zu Gott als dem ens a se, das alle Vollkommenheiten im eminentesten Sinne in sich befafst. Auf dem anderen aprioristischen Wege vergleichen wir die göttlichen Wesensattribute unter sich und bestimmen dasjenige als das constitutivum metaphysicum, das am aktuellsten, reinsten und vollkommensten die göttliche Wesenheit darstellt, und aus dem die anderen göttlichen Vollkommenheiten hervorfliefsen. „Quibus positis mihi videtur dici posse quod, si agitur de constitutivo Dei metaphysico prouti a posteriori, secundum principium causalitatis, infertur et concipitur primitus de Deo, aseitas debeat haberi ut tale constitutivum . . . . si vero sermo sit de constitutivo actualiori et determinatiori, secundum quod repetitur ex demonstrationibus a priori, supremus intelligendi gradus potest dici constitutivum metaphysicum divinae essentiae."[1]

Im Anschlufs hieran sei bemerkt, dafs der erstere aposterioristische Weg der der philosophischen Gotteserkenntnis ist, und dafs bei St. Thomas die Aseität als göttliches Wesenskonstitutiv insofern erscheint, als dieselbe den Zielpunkt seiner Gottesbeweise bildet. Der zweite aprioristische Weg ist der der spekulativen Theologie, ist der des durch das Glaubenslicht erleuchteten Geistes. Es ist dies, wie der englische Lehrer so schön und tief bemerkt, eine Gotteserkenntnis „secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur" (in Boeth. de Trinit. q. 2. a. 2.). Im Lichte der Offenbarung scheint uns das Höchste und Innerste in Gott doch das unendliche Geistsein zu sein. Darauf weisen uns hin die Dogmen über das innertrinitarische Leben Gottes, die Lehre von der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an Gottes Natur und Leben.[2]

Wenn der hl. Thomas als Theologe „res divinas considerat propter seipsas" (in Boeth. de Trinit. q. 5. a. 4.), und wenn er das Wesen Gottes mit Glaubensthatsachen in Beziehung bringt, so betont er stets das Geistsein Gottes. Die gedankentiefe Schrift: „In Boethium de Trinitate" ist hierfür ein schätzenswertes Zeugnis. Hiermit dürften die Aseität und die intellectio

[1] Zigliara, l. c.

[2] Gonet legt in seinem Clypeus thomisticus bei Besprechung von S. Th. I. II. q. 110. a. 4. dar, dafs die heiligmachende Gnade insofern am göttlichen Wesen als eminentem Princip der Selbsterkenntnis und Selbstliebe Gottes formaliter participiere, insofern dieselbe „radix intelligendi et amandi Deum, ut in eo est," ist.



actualis als göttliche Wesenskonstitutive miteinander vereinbart sein. Implicite ist hierdurch auch das intelligere radicale oder die immaterialitas in summo mit der Aseität in Ausgleich gesetzt. Ja die dritte Ansicht (intelligere radicale) steht in gewissem Sinne vermittelnd zwischen den beiden anderen Auffassungen.

Dieses alles vorausgesetzt, können wir nunmehr die Hauptthese unserer gesamten Ausführungen also präcisieren und formulieren:

> Die grofsartige Auffassung des hl. Thomas von der Aseität, von der höchsten aktuellsten Erkenntnis Gottes und der unendlichen Immaterialität des göttlichen Seins, mit einem Worte: des Aquinaten erhabene Gottesidee hat den nachhaltigsten Einflufs auf den Genius seiner Schriften ausgeübt.

Hier bewahrheitet sich im eminenten Sinne das aristotelische Axiom: „Intellectus speculativus extensione fit practicus."

A. Aseität Gottes und der Genius der Werke des hl. Thomas.

Gott ist ein ens a se, er besitzt alle Fülle des Seins, er allein ist unbedingtes, absolutes Sein, ihm gegenüber ist das kreatürliche Sein mehr ein Schatten des Seins denn wirkliches Sein: „potius umbra entis quam ens".

Der englische Lehrer hat in grofsartiger Weise schon in seiner Monographie: „De ente et essentia" gezeigt, dafs das göttliche Sein „per ipsam puritatem est esse distinctum ab omni esse," er hat dargethan, dafs das göttliche Sein mit nichten sei „illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est".[1] Hiermit ist der Pantheismus in seinem tiefsten Grunde vernichtet. Gott allein ist voraussetzungsloses Sein. Des Menschen Sein und Denken als voraussetzungslos betrachten, ist ein frevles Beginnen gleich dem Lucifers am Anfang der Zeiten. Gott ist ens a se, diese Aseität ist allen seinen Eigenschaften aufgeprägt, diese Aseität ist besonders dem göttlichen Erkennen eigen. Denn das göttliche Erkennen hat den Erkenntnisgrund in sich selbst, das Formalprincip des göttlichen Erkennens ist die göttliche Wesenheit selbst.

Kardinal Gotti[2] sagt so schön: „Deswegen, weil die Geschöpfe kein esse a se sind, deshalb haben sie auch nicht alle

[1] Vgl. die Erklärung Sylvesters von Ferrara zu S. c. G. I, 26. Die einschlägige Lehre des hl. Thomas ist durch das Vaticanum dogmatisiert worden (Sess. III. cp. 1. can. 4.).

[2] Card. Gotti, O. Pr., Theologia scholastico-dogmatica. tom. 2. q. 3. dub. 3. § 2.



Vollkommenheiten weder extensive noch intensive. Gott aber hat deswegen alle Vollkommenheiten extensive und intensive, weil er ist ‚ens a se‘."

Dieser aus der Aseität sich herleitende Gesichtspunkt ist für St. Thomas ein Hauptmotiv seiner tiefen Bescheidenheit und Mäfsigung gewesen. Wie Gott durch und durch ens a se ist, so ist der Mensch durch und durch ens ab alio, ein ens a Deo. Hier der tiefste Grund für die Äufserung der hl. Teresa: „Demut ist Wahrheit." Gott ist Quelle alles Seins, er ist „causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias" (in periherm. l. I. lect. 14.). Des Menschen Sein ist nach der Lehre des hl. Thomas ein mitgeteiltes, ein esse participatum ac receptum. Des Menschen Denken ist eine Teilnahme am göttlichen Denken: „Nihil est aliud ratio naturalis hominis nisi refulgentia divinae claritatis in nobis" (S. Thom. in ps. 36.). Particeps kommt von partem capere; ein Teil, ein Moment wird mitgeteilt, die anderen Momente nicht.

Wenn man den menschlichen Erkenntnisakt als solchen ins Auge fafst, so ist in demselben sicherlich eine imago des göttlichen Geistes zu finden: „Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum" (S. Th. I. q. 12. a. 2. c.).

Aber es treten uns sofort zwei grofse Unterscheidungsmomente entgegen, welche den menschlichen Intellekt in unendlichen Abstand vom göttlichen Intellekt stellen und unseren Geist zum Geiste Gottes im Verhältnisse der analogia proportionalitatis erscheinen lassen.

Während nämlich dem göttlichen Denken absolute Aseität eignet, ist das menschliche Denken bestimmt und begrenzt durch das Objekt: „Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva exordium sumit" (S. Th. I. 85. a. 3). Als entitativer vitaler Akt gefafst, hat das menschliche Denken Potenzialität zu eigen: „Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia ad actum procedit" (ibid). Hiermit ist die Eigenschaft des menschlichen Denkens als eines diskursiven Denkens begründet und zugleich ein factum per accidens unseres Denkens ermöglicht.

Der tiefste Grund der Potenzialität des menschlichen Erkennens liegt im Geschaffensein aus nichts, diesem absoluten Gegensatz zur Aseität. Der hl. Bonaventura bemerkt hierüber: „Proprietates quae insunt creaturae ratione eius, quod est ex nihilo, non sunt positiones, sed defectus . . . . . et tales sunt vanitas, instabilitas, vertibilitas" (In I. Sent. d. 8. p. 1. a. 2. q. 2. ad 7. et 8.).

Was aber an unserem Sein, Denken und Thun an Realität und Vollkommenheit sich findet, ist Gottes Werk: „Colligitur quod Deus unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit“ (S. Thomas in I. Sent. d. 37. q. 1. a. 1.).

Auch der menschliche Erkenntnisakt in seinem Werden und seinem Ziele hängt von Gott ab. Von Gott ist unsere Erkenntnispotenz, sie ist „quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae“ (S. Th. I. q. 84. a. 5.). Gott wirkt ferner concursu physico mit zum Zustandekommen des menschlichen Erkenntnisaktes. Dieses Mitwirken Gottes wird dem Akte entsprechend sein, und hiernach dürften die von Ubaghs u. a. im ontologistischen Sinne gedeuteten Thomasstellen zu beurteilen sein. Der englische Lehrer ist sich vollauf bewufst der absoluten Abhängigkeit des menschlichen Denkens von Gott, und er anerkennt in Demut und Dankbarkeit die Notwendigkeit göttlicher Mitwirkung und Beihilfe zum menschlichen Denken, wobei er sicher die Scylla des Traditionalismus und die Charybdis des Ontologismus vermeidet. Solchergestalt erklärt sich aus der tiefen und allseitigen Auffassung der göttlichen Aseität durch den englischen Lehrer der Genius seiner Werke: diese tiefe Demut, diese Mäfsigung und Bescheidenheit, dieses dankbare Hinnehmen der göttlichen Hilfe, die sich besonders durch die Offenbarung, die hl. Schrift und das kirchliche Lehramt uns darbietet. Schliefsen wir diesen Punkt mit der schönen Stelle des Aquinaten: „Ita universa creatura divinae gubernationi subiicitur, sicut instrumenta subiiciuntur gubernationi artificis . . . . Sic in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius; in aliis autem etiam nova illustratione“ (In Boeth. de Trinit. q. 1. a. 1.).

B. Die Auffassung des hl. Thomas von der intellectio actualis Dei und der Genius seiner Schriften.

Gott ist Geist, absoluter Geist. Bei Gott ist Erkennendes, Erkenntnismedium und Erkenntnisakt absolut identisch. Das göttliche Erkennen ist actus actualissimus.

„Spiritus est Deus“ (Joh. 4, 24). Diese Definition von Gott, die der Sohn Gottes selbst gegeben, läfst sich durch herrliche Thomastexte erklären. In seinem geistvollen Kommentare zu Isajas (cap. 10) schreibt der englische Lehrer: „Deus noster dicitur igni. Primo, quia subtilis, et quantum ad hoc primo dicitur subtilis quantum ad substantiam, quia dicitur Spiritus.“

Joh. 4, 24: „Spiritus est Deus.“ Secundo quantum ad scientiam, quia penetrabilis. Hebr. 4, 12: „Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipite.“ Tertio quantum ad apparentiam, quia invisibilis. Job 28, 20: „Unde ergo sapientia? . . . Abscondita est ab oculis omnium viventium . . .“ Secundo (sc. Deus dicitur igni) quia lucidus . . . Primo quia manifestat, quantum ad intellectum. Psalm. 35, 10: „In lumine tuo videbimus lumen.“ Secundo, quia delectat quantum ad affectum . . . ., tertio quia dirigit quantum ad actum.“

Gott ist die absolute Wahrheit, Deus est veritas. Wahrheit und Geist stehen in innigster Beziehung zu einander. Sehr schön sagt der hl. Thomas (S. Th. I. q. 16. a. 5.): „Die Wahrheit findet sich im Intellekte, insofern dieser die Dinge erkennt, so wie sie wirklich sind. Die Wahrheit findet sich in den Dingen, insofern dieselben ein Sein besitzen, das genau dem Intellekt entspricht. Beides findet sich zuhöchst in Gott. Denn sein Sein ist nicht nur seinem Intellekte konform, sondern es ist dasselbe identisch mit seinem Erkennen. Und Gottes Erkennen ist Mafs und Grund jedweden anderen Seins und Erkennens. Hieraus folgt, dafs in Gott nicht blofs Wahrheit ist, sondern dafs Gott selbst die höchste und erste Wahrheit ist. Gott ist die reinste, höchste und erste Wahrheit.“

Gott ist aber nicht blofs selbst die unendliche Wahrheit, er ist auch Grund und Quelle aller Wahrheit in allen Ordnungen. Mit der ihm eigenen, an den tiefen Blick der Engel mahnenden prägnanten Weise drückt St. Thomas diese Fundamentalthatsache so schön aus: „Veritates intellectae fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis“ (S. c. G. II, 84). Dieser Satz des hl. Thomas führt sich zurück auf das aristotelische Axiom: „Sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate“ (II. met. text. com. 4.). Die Dinge haben von Gott ihr Sein, die Dinge haben von Gott auch ihre Erkennbarkeit. „Omnes res sunt verae una veritate scilicet Dei sicut principio effectivo et exemplari, sed multis formaliter“ (Inhalt von S. Th. I. q. 16. a. 6. c.). „Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur“ (S. c. G. I, 4.; cfr. Verit. q. 1. a. 4. et 5.).

Hier zeigt sich so recht der theocentrische Charakter der thomistischen Philosophie und Theologie, hier liegt ein tiefer Grund für den Einflufs der Gottesidee auf den Genius der Werke des hl. Thomas, der in edelster, reinster Wahrheitsliebe und Objektivität sich äufsert. Hier ist die tiefste Wurzel des Gegensatzes zwischen St. Thomas, der demütig von Gott die

Wahrheit erwartete und so Grofses leistete, und zwischen dem modernen Apriorismus und Subjektivismus, der stolz die Menschenvernunft zum höchsten autonomen Wahrheitsgrund erheben will und schmählich in Materialismus und Skepticismus endigen mufs. Gott ist die höchste Wahrheit. Wer dies leugnet, wird auch um jede endliche Wahrheit des Geistes kommen.

„Spiritus est Deus", Gott ist ein Geist und als solcher auch unendlich schön, unendliche Schönheit. In dem von Uccelli aufgefundenen Autograph des hl. Thomas: De bono et pulchro (Comm. in Dionys. de divinis nominibus cap. 4. lect. 5.) sagt der engelgleiche Lehrer: „Dicendum est, quod pulchritudo est in Deo, et est summa et prima pulchritudo, a qua emanat natura pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum; sicut dictum est de natura cognitionis supra. Est enim sua pulchritudo, et haec est conditio primi agentis, quod agat per suam essentiam, sed exemplariter in aliis." Er nennt mit dem Areopagiten Gott das „supersubstantiale pulchrum". „Perhibet in se eminenter pulchritudinem, quae est fontana causa exemplaris et effectiva omnis pulchri" (ibid.).

Gott ist die unendliche Schönheit[1] und Wahrheit. Diese zwei Momente verbinden sich zu innigst mit der erhabenen Auffassung des hl. Thomas von der absoluten Intellektualität Gottes.

Gott ist Wahrheit und Schönheit, aller Wahrheit und Schönheit Urquell. Wenn des englischen Lehrers wahrheitsuchender Geist mit solcher Liebe die endliche Wahrheit erforscht und den Gedanken eines Aristoteles nachgeht in Erforschung des Seins der Geschöpfe von der reinen Intelligenz bis hinab zur Thätigkeit der niedersten Organismen und zu den mechanischen Gesetzen der anorganischen Naturkörper, wenn des Aquinaten engelreiner Geist schon an den Strahlen endlicher geschaffener

[1] Über die Schönheit Gottes und überhaupt über die Lehre des hl. Thomas vom Schönen: Vallet, L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin [2]. Paris 1887. p. 240 ff. Commer, System der Philosophie. 3. Abt. S. 63 ff. Ferner J. Molsdorf, Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung des Thomas von Aquino. Jena 1891. Gaborit, Le beau dans la nature et dans les arts. Paris 1885. Delmas S. J., Ontologia generalis. Paris 1896 (Schlufskapitel). Alb. Jansen, De pulchro in der Zeitschrift „Divus Thomas". vol. IV, 151 sqq. Gründliches Studium der thomistischen Principien in dieser Materie, besonders eingehendes Studium des citierten gedankentiefen opusculum dürfte viel beitragen zur Klärung und Vertiefung der Ansichten über das Kunstschöne und so principienlosem Subjektivismus und substanzloser Schönrederei auf besagtem Gebiete nutzreich entgegenwirken.

Wahrheit und Schönheit sich innigst freut, wie viel mehr wird sein Geist sich gesehnt haben nach der Erkenntnis der ewigen unerschaffenen Schönheit und Wahrheit. Und in diesem Sehnen nach Gotteserkenntnis treten zwei Gefühle beim englischen Lehrer sich scheinbar feindselig gegenüber. Das erste ist ausgedrückt in dem Satze: De Deo, quid sit, scire non possumus. Das zweite Gefühl ist gekennzeichnet in den Worten: „Ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium creationis animae et illuminationis eius“ (S. Th. I. II. q. 3. a. 7. ad 2.). „De Deo, quid sit, scire non possumus“: Gott ist so grofs, so wahr, so schön, dafs auch nur ein schwaches Fünklein von Gottes Sein und Leben den geschaffenen Geist aufs höchste und reinste erfreut. Die ganze Gröfse, das Wesen Gottes entzieht sich, wiewohl an sich absolut erkennbar, dem natürlichen Erkennen der geschaffenen Intelligenz. Welches Glück, welche Seligkeit, durch die Gnade und Glorie zur Anschauung des Wesens Gottes zu gelangen! Hier liegt ein Anhaltspunkt, um den Genius der thomistischen Schriften zu verstehen. Wie die Auffassung von der Aseität Gottes in St. Thomas edelste Demut und Bescheidenheit erzeugt, so verursacht seine Auffassung von der unendlichen Intelligenz, Wahrheit und Schönheit Gottes erhabenste Wahrheitsliebe und heifsestes Wahrheitssehnen.

Grofsartig ist die Lehre des hl. Thomas von der Unbegreiflichkeit Gottes: „Intellectus dicitur scire de aliquo quid sit, quando definit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet, quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio, quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id, quod cogitamus de eo“ (Verit. q. 2. a. 1. ad 9.). In seiner tiefsinnigen Erklärung zu Dionys. de div. nominibus c. 1. lect. 1. sagt er: „Convenit ipsi, scilicet Deo soli attribuere supersubstantialem scientiam ignorantiae supersubstantialitatis i. e. supersubstantialitatis ignorantiae: quae quidem supersubstantialitas non est ignorata propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum.“

In seinem Kommentar zu III. Sent. d. 35. q. 2. a. 2. sol. 2.: „In hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum supra omnia esse.“ Ibid. ad 1.: „Umbra, quae in statu viae in intellectu nostro est, nos impedit, ut in divinam essentiam mentis oculos defigere nequeamus.“

Die herrliche Auffassung des englischen Lehrers von der Unbegreiflichkeit Gottes mufste auf den Genius seiner Schriften Einflufs üben.

Gerade der Umstand, dafs Gott so grofs, so überwesentlich und unbegreifbar ist, entflammt die Sehnsucht des hl. Thomas nach der von Gott durch Natur, Gnade und Glorie dem Menschen in Zeit und Ewigkeit möglich gemachten Gotteserkenntnis. Der geringste Strahl von Gotteserkenntnis gilt ihm mehr als alle Erdenweisheit. Wir verstehen dieses Wahrheitsstreben des englischen Lehrers, wenn wir bei ihm lesen: „De Deo cognoscimus, quia est et quod causa aliorum est et aliis supereminens et ab omnibus remotus: et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita" (S. c. G. III, 49). Zum Verständnisse dieser Stelle diene die folgende Stelle des klassischen Kommentators zur philosophischen Summa: „Quantitas cognitionis dupliciter attendi potest. Secundum obiecta scilicet et secundum efficaciam actus circa obiectum: quod ergo inquit summum gradum humanae cognitionis esse Deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum; non autem quantum ad efficaciam actus" (Ferrariens. in I, 4).

Den Ausgleich zwischen den oben geschilderten, sich widerstreitenden Gefühlen, insofern der Aquinate einerseits demütig vor der Unbegreiflichkeit der göttlichen Majestät sich beugt und anderseits von heiliger Sehnsucht Gott zu erkennen verzehrt wird, den Ausgleich zwischen diesen beiden Gegensätzen bilden die folgenden herrlichen Worte unserers heiligen Lehrers: „Propter hoc etiam cognoscitur Deus per cognitionem nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum; et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit" (S. Thom. de div. nominibus c. 7. l. 4.).

Den Weg, den St. Thomas in seinem Verlangen nach Gotteserkenntnis einschlägt, hat er uns so lichtvoll gezeigt in seinem Kommentar zu I. Timoth. cap. 6. lect. 3. Vollauf überzeugt, dafs für die Kreatur es absolute Unmöglichkeit ist, Gott ganz und gar zu begreifen, ist der englische Lehrer von dem heifsesten Verlangen beseelt, Gott durch den durch das Gnadenlicht erhellten Intellekt wenigstens zu ergreifen und im Himmel ewig zu schauen. Er schliefst deswegen seine Darlegungen an besagter Stelle mit den Worten: „Ergo accedamus ad eum (scil. Deum) cognoscendum hic per gratiam, in futuro per gloriam."

Die Überzeugung davon, dafs das göttliche Wesen unserem natürlichen Erkennen nicht erreichbar ist, diese Überzeugung

einerseits und sein Durst nach Gotteserkenntnis anderseits veranlassen ihn, all die Mittel, welche ihn Gott näher bringen, voll Dankbarkeit hinzunehmen und im weitesten Umfange zu benützen.

„Christi humanitas via est, qua ad divinitatem pervenitur“ (S. Thom. compend. theol. cap. 2.). Christus ist auch für St. Thomas der Weg zur Gotteserkenntnis gewesen, Christus ist für St. Thomas Wahrheit, Weg und Leben gewesen, Christus seiner menschlichen Natur nach ist für St. Thomas der schönste Spiegel göttlicher Wahrheit und göttlicher Schönheit. Gewiß wird St. Thomas von der übernatürlichen Schönheit Jesu Christi geradeso gedacht haben wie der hl. Augustin, der da schreibt: „Pulcher in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo“ (S. Aug. Enarr. in ps. 44.). Durch Christus ist uns Gnade und Wahrheit geworden in seiner Kirche; welche da der in Zeit und Raum fortlebende Christus ist. Wie glücklich fühlte sich St. Thomas, den heißen Durst nach Gotteserkenntnis stillen zu können mit den Wassern des hl. Glaubens. In seiner Expositio devotissima in Symbolum Apost. sagt er: „Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu tantum scire de Deo potuit, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem.“

Wie hoch stand ihm nicht die Auktorität des sich offenbarenden Gottes: „Auctoritas divina praevalet etiam rationi humanae multo magis quam auctoritas alicuius philosophi praevaleret alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret“ (S. Thom. in VIII. Physic. lect. 3.). „Was ist Gott?“ dieses heiße Verlangen nach Gott ließ St. Thomas stets wachsen in der Liebe Gottes, da ja der Grad der einstigen visio beatifica im Himmel von der Intensivität der caritas auf Erden abhängt, und da schon hienieden die Liebe uns das rechte Verständnis für den lieben Gott gibt: „connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo“ (S. Th. 2. II. q. 45. a. 2. c.). — „Ubi amor, ibi oculus“ (in III. Sent. d. 35. q. 1. a. 2.). „Was ist Gott?“ dieses heiße Verlangen nach Gott ließ St. Thomas gar hoch schätzen die Gaben des hl. Geistes, besonders die Gabe der Weisheit und des Verstandes: „Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas“ (S. Th. 2. II. q. 45. a. 2.).

„Dona Spiritus sancti," bemerkt der Thomist Javellus,[1] „perficiunt omnes animae vires, ut debite Deo primo Motori subdantur et in ipsum ordinentur."

„Was ist Gott?" Dieses heifse Verlangen nach Gotteserkenntnis spornte St. Thomas an, heilig und engelrein zu leben; „selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen." „Sancti, qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii, qui vident per effectus corporales; quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos" (S. Thom. in Matth. c. 5. lect. 1.).

Was ist Gott?" Dieses inbrünstige Verlangen, Gott zu erkennen, hat St. Thomas jene tiefe Demut eingeflöfst, die zu Gott führt: „Humilitas facit hominem capacem Dei" (S. Thom. in Matth. c. 11.).

„Was ist Gott?" Dieses inbrünstige Verlangen nach Gott hat den englischen Lehrer hingezogen zum eucharistischen Heiland und den Doctor Angelicus auch zum Doctor Eucharisticus gemacht.

Das sind in Kürze die Wirkungen, welche des Aquinaten Auffassung von der absoluten Intellektualität Gottes hervorgebracht hat. In dieser Weise findet der Genius seiner Schriften, besonders seine Objektivität und sein Wahrheitsdurst die letzte Erklärung. Wie unendlich hoch und erhaben steht doch St. Thomas da über dem modernen Materialismus, dessen Wesen der heil. Lehrer in seiner herrlichen Schrift: „De pluralitate formarum" also gekennzeichnet hat: „Quod non est sensibile, ipsi iudicant universaliter non esse; et sic iudicant, ipsi loquuntur et non aliter." Hiermit sehen wir uns hinübergeleitet auf unseren dritten und letzten Punkt, auf die:

C. Auffassung des hl. Thomas von der Immaterialität Gottes in ihrem Einflusse auf den Genius der thomistischen Schriften.

Das unendlich erhabene Geistesleben Gottes gründet nach der Lehre des hl. Thomas in der absoluten Immaterialität Gottes — immaterialitas in summo. Der Grad der Immaterialität ist der Grad der Geistigkeit. Je unabhängiger ein Wesen ist von den materiellen Principien, desto intensiver und extensiver ist sein geistiges Können.

---

[1] Chrys. Javelli O. Praed., Philosophiae christ. de septem donis. P. 4. c. 1. Über die Gaben des hl. Geistes hat ungemein tief und schön geschrieben Joannes a Sto. Thoma O. Pr., Cursus theol. in 2. II. q. 68—70.



„Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis“ (S. Th. I. q. 14. a. 1.). Hier spricht unser hl. Lehrer auch wieder Gedanken aus, die wahre Angelpunkte seines Systems sind, und die demnach auch auf den Genius seiner Werke den wirksamsten Einfluſs ausüben. „Immunitas a materia est causa intellectualitatis“ (Compend. theol. c. 28.). Die Erkenntniskraft steht mit dem Freisein von der Materie in geradem Verhältnisse. Damit ist einerseits wiederum die unendliche Geistigkeit, weil Immaterialität, Gottes anerkannt, anderseits ist auch die Erkenntniskraft und das Erkenntnisgebiet des Menschen hierdurch scharf umschrieben. Der Geist ist es, der ein Wesen aus dem eigenen Ich heraustreten läſst und all die Dinge des Welltalls in sich zu einem idealen Sein und Leben aufnehmen läſst; und je höher, je reiner der Geist ist, desto tiefgehender und weitgehender ist sein Erkenntnisgebiet, desto einfacher und umfassender ist sein Erkenntnisakt. Im Menschenwesen aber ist der Geist in seinem Fluge gehemmt durch die Materie. Diese vom Schöpfer gesetzte Thatsache anerkennt der hl. Thomas in der schönen Stelle: „Cum anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilium veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstractionem sensibilium a phantasmatibus. — Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis“ (II. Metaph. lect. 1.).

Der hl. Thomas anerkennt nicht bloſs theoretisch den objektiv gegebenen Charakter des menschlichen Erkennens, auch praktisch wahrt er stets diesen Gesichtspunkt. Er bethätigt im besten Sinne die Mahnung der hl. Schrift: „Altiora te ne quaesieris“ (Eccl. 3, 22). Diese Stelle findet ja auch durch den hl. Thomas die schöne Erklärung: „Illa dicuntur altiora homine, quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his, quae sunt digniora, quanto magis homo servato suo modo intendit, tanto magis proficit. Sed etiam in minimis considerandis, dum aliquis modum suae capacitatis excedit, de facili incidit in errorem“ (In Boeth. de Trinit. q. 2. a. 1. ad 1.; cfr. S. Th. I. q. 1. a. 1. ad 1.).

Aus diesen Anschauungen des hl. Thomas ergibt sich die Natürlichkeit und Einfachheit und Klarheit seiner Methode, hieraus ergibt sich das Bestreben, die höchsten Wahrheiten der spekulativen Theologie durch sinnliche Bilder und Analogieen dem menschlichen Verständnisse näher zu bringen (cfr. S. Th. I. q. 1. a. 9. und prol. in I. Sent. a. 5.), hieraus resultiert die Konkordanz der thomistischen Lehre mit den Anschauungen des gesunden Menschenverstandes. Wenn der geniale spanische Philosoph Balmes sagt: „Wenn ich, um Philosoph zu sein, den Menschen ausziehen müfste, so möchte ich immerdar Mensch bleiben“, so spricht hier ganz der Schüler des hl. Thomas, der den Genius der Schriften seines hl. Lehrers erfafst hat. Vallet schreibt also:[1] „Aquinas noster ita sensum communem sequitur, ut nonnisi illius responsa videatur interpretari; atque ita rationibus rerum et causis delectatur, ut acutissimum metaphysicum se esse praebeat. Quocirca philosophia eius non est nisi sensus communis in seipsum reflectens et ad scientiae altitudinem firmitatemque erectus.“ In welchem Gegensatze erscheint hier St. Thomas nicht zu den Aufstellungen und Phantasmagorieen der modernen Philosophen über das menschliche Denken! Die moderne Philosophie weist vielfach dem menschlichen Denken unnatürliche Wege und dichtet demselben Möglichkeiten an, die dasselbe keinesfalls hat. Selbstredend läfst sich das menschliche Denken diese Vergewaltigung nicht gefallen und geht nicht die von einer falschen Erkenntnistheorie gezeigten Wege. Die Folge davon ist, dafs dem Denken das Wahrheitsziel weggeleugnet wird — vollständiger Skepticismus. Ganz anders verfährt St. Thomas. Er spricht dem menschlichen Denken die Stelle zu, die demselben von Gott angewiesen ist, er fafst theoretisch und praktisch unsere Vernunft als menschliche, der Menschennatur entsprechende auf, und auf diesem Fundamente denkt sein Geist erhabene Gedanken und kommt zu Gott.

Die moderne Philosophie dichtet der menschlichen Vernunft göttliche Attribute an und kommt schliefslich zum Darwinismus und Nihilismus.

Diese Erwägungen knüpfen sich von selbst an die Besprechung der Auffassung des hl. Thomas von der Immaterialität Gottes in ihrem Einflufs auf den Genius seiner Schriften. Es ergeben sich hieraus für den englischen Lehrer auch noch andere Konsequenzen. Grundlegend für dieselben ist die folgende Stelle: „Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus

[1] Vallet, Praelect. philos. I, prooemium.

in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest“ (in Boeth. de Trinit. prol.). Es gilt auch für das Erkennen das folgende auf alles endliche Geschehen anwendbare Axiom des hl. Thomas: „Nulla actio potest diu durare in summo“ (S. Th. 2. II. q. 180. a. 8. ad 2.). Diese Erwägungen hatten für den hl. Thomas eine doppelte Konsequenz.

In negativer Beziehung suchte er in seiner edlen Wahrheitsliebe die den Intellekt beengenden Wirkungen der Materie zu paralysieren. Daher rührt seine Liebe zur Reinheit, seine Liebe zur Abtötung, daher rührt sein Bestreben, stets die Leidenschaften und Stimmungen des Gemütslebens niederzuhalten. Denn gerade in den Leidenschaften sieht er eine Hauptquelle des menschlichen Irrens. Diese Leidenschaftslosigkeit verlieh dem englischen Lehrer jene strengste Objektivität, die vereinigt mit gröfster Bescheidenheit, Mäfsigung in Kritik und Polemik und im Bunde mit reinster Wahrheitsliebe als Genius all seiner Schriften sich darstellt.

In positiver Beziehung waren die eben berührten Eigenschaften des menschlichen Denkens für St. Thomas Anlafs und Ansporn, in theologischen Fragen mit heiliger Begeisterung der Stimme der göttlichen Offenbarung, des kirchlichen Lehramtes, der hl. Schrift und der Väter zu lauschen, in philosophischen Fragen aber die Wahrheitsstrahlen der philosophia perennis in edler Dankbarkeit zu sammeln und zu einigen.

Die berührten Eigenschaften des menschlichen Denkens sind für den englischen Lehrer Grund zur Milde und Nachsicht in Kritik und Polemik. Er spricht dies selbst an einer Stelle also aus: „Unde in hoc opere, ubi est materia difficilis, sensum humanae naturae excedens, magis debet auctori venia dari, si non ad perfectam certitudinem quaestionem deducat“ (in Boeth. de Trinit. prooemii textus et explanatio).

Hiermit sind wir am Schlusse unserer Darlegungen angelangt. Wir haben gesehen, wie der Genius der Schriften des hl. Thomas von seiner grofsartigen Gottesidee verursacht ist. Seine Auffassung von Gottes Aseität erfüllt ihn mit gröfster Demut und mit dem lebendigen Bewufstsein absoluter Abhängigkeit von Gott, welche Empfindungen sich in seinen Werken widerspiegeln.

Des hl. Thomas tiefe Auffassung von Gottes absolutester Intellektualität, von Gottes Wahrheit und Schönheit flöfst ihm jene edle Wahrheitsliebe, jenes heifse Wahrheitssehnen, jene hochherzige Objektivität ein, die das Gepräge seiner unverwelklichen Schriften sind. Des hl. Thomas hohe Auffassung von Gottes reinster Immaterialität ist für den engelgleichen

Lehrer Beweggrund, alle die natürlichen und übernatürlichen Mittel und Quellen der Wahrheit in schöner Dankbarkeit auszunützen.

„Was ist Gott?“ so hat der fünfjährige Thomas, „durch göttlichen Instinkt getrieben“ (Wilh. v. Thocco), gefragt. Und er ist dieser Frage so erfolgreich nachgegangen, daſs der noch nicht fünfzigjährige Thomas aus des Heilandes Munde das einzigartige Lob hören durfte: „Du hast gut von mir geschrieben, Thomas! Welchen Lohn verlangst du?“ Derjenige, dem der Gottesgedanke immerdar die Sonne der Wahrheit und Weisheit gewesen, konnte hierauf nichts anderes antworten als: „Keinen anderen Lohn als dich, o Gott!“ Dieser Gottesgedanke lebte im Herzen des Aquinaten so mächtig, daſs derselbe nach poetischem Ausdrucke rang und denselben in unvergleichlicher Weise fand in den eucharistischen Gesängen des hl. Thomas. Der eucharistische Gott ist das Thema dieser Hochgesänge unseres heil. Dichters: „Der Sänger dieses Hymnus,“ sagt Dr. Willmann,[1] „ist derselbe hl. Thomas, dessen Sinnen, Forschen und Schauen von dem Gedanken bewegt wird, die Sinnenwelt durchsichtig zu machen auf ihr gedankliches Innere hin und dieses wieder nach der darin waltenden Gotteskraft zu erkennen.“ Und auch hier in dieser heiligen Poesie erzeugt der Gottesgedanke denselben Genius, den seine wissenschaftlichen Werke an sich haben. „Hier ein Inhalt,“ so schreibt P. Albert Weiſs,[2] „der an Schwierigkeit und Tiefe seinesgleichen nicht hat, und dabei eine Darstellung, die nicht durchsichtiger sein könnte, nüchtern und doch warm, ja glühend, eine Ruhe atmend, welche an die Heiligen von Fra Angelico mahnt, und dazu eine Sprache, so natürlich, daſs jeder glaubt, es müsse so sein, und so einfach, daſs alle meinen, sie könnten es auch so machen.“

Der Gottesgedanke ist es, der gar manche Arbeit des Aquinaten mit einem Gebete abschlieſst, (cfr. Schluſs der expositio in Boeth. de hebdomadibus); der Gottesgedanke ist es, was so manche heilige Seele, einen hl. Aloysius und Philippus Neri, so sehr zu Thomas hinzog; der Gottesgedanke ist es endlich auch, von dem jeder lebhaft durchdrungen sein soll, der den Inhalt und den Genius der Werke des hl. Thomas in heiliger Freude erfassen will. Der edle P. Lancicius S. J. behauptete deshalb, die Weisheit des Aquinaten werde eher von solchen verstanden, die mit Herz und Gemüt an die Lektüre seiner Werke gingen, als von denjenigen, die ihn mit kaltem Verstande studierten.

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus. III, 856.
[2] Alb. Weiſs, Apologie des Christentums. III [3], 970.

Wir schliefsen mit einem jener grofsen Principien des heil. Thomas, die wahre Lichtquellen und Lichtströme zu nennen sind. Der englische Lehrer sagt also: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori“ (S. Th. 2. II. q. 81. a. 7.). St. Thomas ist so grofs geworden, weil er ganz vom Gottesgedanken getragen war, seine Werke haben eine die Zeiten überragende Bedeutung bekommen dadurch, dafs sie von der Idee Gottes durchdrungen und durchleuchtet sind.

„Der Genius der Werke des hl. Thomas ist eine Wirkung seiner grofsen Gottesidee.“

DIE PSYCHOLOGISCH-ETHISCHE SEITE DER LEHRE THOMAS' V. AQUIN ÜBER DIE WILLENSFREIHEIT.[1]

Von Dr. JOH. ŽMAVC.

Thomas leitet den II., die Ethik behandelnden Teil der theol. Summa mit den Worten ein: „Es erübrigt, dafs wir über das Ebenbild Gottes, das heifst, über den Menschen, Betrachtungen anstellen, insofern er, im Besitze des freien Willens und der Macht über seine Werke, selbst Princip seiner Handlungen ist.“

Allein weil göttlich, darum ist die Willensfreiheit auch schwer richtig fafslich; es genüge, auf die verschiedenen Ansichten hierüber in der ganzen Entwicklung der Philosophie hinzuweisen; auch heutzutage noch finden die widersprechendsten Meinungen ihre Vertreter; und für so aufserordentlich gilt die Schwierigkeit, dafs selbst die sonst in philosophicis so vorschnell und ‚sicher‘ urteilenden Naturforscher hier stehen bleiben; nennt doch ein Du Bois-Reymond die Willensfreiheit das „Rätsel der Rätsel“. In der strafrechtlichen Litteratur aber gilt das Problem bei vielen überhaupt als unlösbar.

[1] Wir wollen zu dem vielen schon darüber Geschriebenen nicht noch eine langwierige Abhandlung hinzufügen, sondern möchten nur die Hauptpunkte der thomistischen Lehre kurz und bündig, fast skizzenhaft, hervorheben, zugleich aber betonen, was vielfach übersehen wird, und worauf neuerdings Willmann (Geschichte des Idealismus) aufmerksam gemacht hat, nämlich, dafs ohne Verständnis des intellectus agens auch die Willensfreiheit unverständlich bleibt.

Deshalb ist die Ansicht berechtigt, dafs es zur Klärung dieser sublimen Frage beitragen könnte, wenn wir Thomas von Aquin um seine diesbezüglichen Ansichten befragen; es sind ja neben anderen keine Geringeren als ein Plato, Aristoteles und Augustinus, deren tiefen Blick wir durch Thomas bewundern lernen, und deren beste Gedanken uns durch ihn vermittelt werden; überdies wird uns die erhabene Einfachheit des doctor angelicus den leichtesten Aufschlufs über das verwickelte Problem liefern.

Es gibt aber keine Ethik ohne Psychologie; Aristoteles bemerkt in der Einleitung zu „de anima“, dafs eine gründliche Untersuchung der menschlichen Seelenkräfte die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt fördere; der gewaltige Associationspsychologe und Selbstanalytiker — wenn wir uns modern so ausdrücken dürfen — der hl. Augustin mifst der Psychologie die gröfste Wichtigkeit bei; er hat sein eigenes reiches Innere in den „confessiones“ so fein analysiert, wie das wohl kaum je geschehen sein mochte, und bezeichnend nennt er die menschliche Seele und Gott gleichsam als die einzigen Erkenntnisgegenstände: „Gott und die Seele wünsche ich zu kennen. Nichts mehr? Nein, gar nichts mehr . . .“ (de ord. II. 16.). Und Thomas sagt in seinem Kommentar zur erwähnten aristotelischen Schrift (I. B. 1. lect.), dafs man ohne Kenntnis der seelischen Potenzen die Sittenlehre nicht vollkommen durchdringen kann: „Non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae.“

Wie sollte er auch das nicht sagen? Denn, obwohl er an der direkten, objektiven Erkenntnis der Aufsenwelt festhält, indem nach ihm die intentionale Inexistenz des Psychischen als intendens in rem auf die objektive Wirklichkeit der Dinge und ihrer Qualitäten hinweist, so versteht er doch das uns im inneren Bewufstsein unmittelbar Gegebene, namentlich die Evidenz und gleichsam Unfehlbarkeit der inneren Wahrnehmung im Gegensatz zur äufseren recht gut zu schätzen, wenn er schreibt: „Fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire“ (I. q. 17. a. 2. ad 1.).

Es wird daher am Platze sein, die Willensfreiheit lediglich vom psychologisch-ethischen Standpunkte aus zu analysieren, ohne weiter die Metaphysik zu berücksichtigen, wenn auch sonst diese keineswegs abgethan werden kann, soll das Problem möglichst vollständig gelöst werden. —

Unser Erkennen bietet uns eine unmittelbare Einsicht, wie dies bei der Einsicht der „prima principia“ oder Axiome der Fall ist — es ist das jenes über- und einblickende, intuitive

Denken des Verstandes, intellectus, *νοῦς*, welches das Objekt unmittelbar in sich selbst als evident erkennt — oder eine mittelbare, auf der diskursiven, fortschreitenden Thätigkeit beruhende Erkenntnis der Vernunft, ratio, des *λόγος*; diese setzt jene Erkenntnis voraus. Die angedeutete Unterscheidung ist keine reelle, indem beide Erkenntnisarten nur zwei Seiten der einen erkennenden Potenz sind; die eine ist durch die andere thatsächlich gesetzt, wie allenthalben auch Sein, Ruhe, Vollkommenheit mit den Gegensätzen: Werden, Bewegung, Unvollkommenheit zusammentreffen.

Das primäre Objekt der intellektiven Erkenntnis ist, wie bei Aristoteles so auch bei Thomas, das Allgemeine und Wesentliche: „Obiectum intellectus est quod quid est" — *κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι* (de anima III. c. 6.); natürlich ist da nicht zu vergessen, welch grofse Rücksicht Thomas samt Aristoteles auch auf die sinnliche Wahrnehmung nimmt, und dafs er unter „allgemein" nicht das lediglich Uneigentliche, Verschwommene, sondern den einheitlichen, potentiell, nur nicht explicite, alle Merkmale des Inhaltes enthaltenden Begriff versteht.

Auf den Ursprung solcher Begriffe und auf den wichtigen Satz: *ὁ νοῦς ἔστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῶν τὰ πράγματα* (de anima III. c. 7.) brauchen wir uns nicht näher einzulassen, müssen aber, was für den Zweck dieser Abhandlung nicht unbedeutend ist, die Unterscheidung des intellectus possibilis (*νοῦς δυνάμει*) und intellectus **agens** (*νοῦς ποιητικός*) uns vor Augen führen.

Der mögliche Verstand heifst er darum, weil er in Möglichkeit (in potentia) der Erkenntnis der Natur von sensiblen Dingen ist, von denen alles menschliche Erkennen ausgeht; er ist im Sinne Aristoteles' und Thomas' wie eine Schreibtafel, auf welche etwas geschrieben werden kann, in Wirklichkeit aber so lange nichts geschrieben steht, bis der thätige Verstand mit Hilfe der von ihm erleuchteten Phantasmata die species intelligibiles der Dinge im intellectus possibilis bewirkt oder erzeugt.

Der mögliche Verstand ist das leidende, Form empfangende, der thätige, wie der Name sagt, das thätige, Form gebende Princip, welches die im möglichen Verstande nur in potentia gegebenen Abbilder und Wesen der Dinge (similitudines rerum) aus der Potentialität durch seine eigene Wirksamkeit zur Aktualität erhebt.

In den materiellen Dingen ist das Denkbare, intelligibile, gegeben (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* [de an.

III, 8]) und verhält sich zum immateriellen *νοητόν*, welches der *νοῦς ποιητικός* als sich selbst denkend ist — „intellectus in actu est intelligibile in actu" — wie die „potentia" zum „actus"; „forma dat esse et percipi". Der thätige Verstand macht erst die Formen, welche im passiven Verstand nur potentiell liegen, zu wirklichen Formen und erzeugt so die „species intelligibiles", die übersinnlichen Erkenntnisbilder.

Das ist, wir möchten sagen, die Macht und Gewalt des „intellectus agens", des die Formen der Dinge und sich selbst denkenden Verstandes, die Macht derjenigen Potenz, durch welche wir Gott am ähnlichsten sind und — man könnte im Sinne Thomas' sich ausdrücken — an seiner schöpferischen Kraft Anteil nehmen.

Nach dieser kurzen Betrachtung der höheren Erkenntniskräfte, insofern sie unserem Ziele dienlich ist, müssen wir uns dem Begehrungsvermögen zuwenden, welches allem Lebenden als „movens" eigen ist.

Das Begehrungsvermögen, „potentia appetitiva", teilt[1] Thomas ein:

1. in das niedere, „pot. appet. sensitiva" (entsprechend der „vis sensitiva"), auch „voluntas naturalis", bei Aristoteles *ὄρεξις* genannt, mit den Unterabteilungen des eigentlich begehrenden und Widerstand leistenden niederen Begehrungsvermögens („pot. appet. „concupiscibilis" und „irascibilis"), und

2. in das höhere Begehrungsvermögen, „potentia appetitiva intellectiva", auch „rationalis", „rationabilis" und „voluntas"[2] im eigentlichen Sinne genannt, bei Aristoteles *βούλησις* (*ἐν τῷ λογιστικῷ ἡ βούλησις γίνεται,* [de anima III, 9]), oder auch *ὄρεξις βουλευτική* (*διανοητική*).

Aus demselben Grunde wie beim Erkenntnisvermögen haben wir auch hier hauptsächlich auf das höhere Vermögen, auf den eigentlichen Willen, „voluntas", uns zu beschränken, wiederum nicht aus dem Grunde, als ob vielleicht Thomas den Einfluſs unseres niederen vegetativen und sensitiven Lebens auf die Willensentschlüsse nicht gewürdigt hätte, sondern darum, weil nur in Rücksicht auf das höhere, das geistige Begehrungsvermögen von der Willensfreiheit im strengen Sinne die Rede sein kann, wie wir noch sehen werden; aus diesem Grunde spricht Thomas in der theol. Summa, wo er (in der I. und I. II. pars)

[1] Den „appetitus naturalis" als „vis animae vegetativae propriae" übergehen wir gänzlich.

[2] Wir werden im folgenden unter „Wille" immer dieses höhere Begehren verstehen.



explicite über die Willensfreiheit handelt, und auf welche wir hier vor allem Rücksicht nehmen, fast ausschliefslich von diesem höheren Begehrungsvermögen.

Wenn wir vom Willen als höherem oder geistigem Begehrungsvermögen sprechen, so ist schon damit sein inniges Verhältnis zum Verstand und zur Vernunft angedeutet.

Jedes Begehren ist nach Thomas und Aristoteles auf einen Zweck, „finis“, *τέλος* (*σκοπός*) gerichtet, es kann kein Begehren ohne Begehrtes als seinen Zweck geben; und insofern als etwas begehrt wird, ist es ein Gut. Darum ist nach Aristoteles jedes Seiende ein Gut, „gut“, „bonum“, *ἀγαθόν* also ein Transcendens, indem jedes Seiende, inwieweit es ist, vom göttlichen Willen gewollt und also gut ist; „ens et bonum transcendens convertuntur.“

Nun, uns beschäftigt hier direkt nicht das metaphysische Gut, aber auch nicht das vom niederen Begehrungsvermögen Begehrte, sondern das vom menschlichen Willen („voluntas“) Gewollte.

Aristoteles definiert das Gute: *ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται*, oder: *ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο* (Eth. N. I. c. 2). Im Sinne Thomas' können wir sagen: „Bonum est ens, quatenus secundum esse reale est perfectivum appetentis“, oder (Kommentar zu III. Eth. l. X.): „Illud est bonum, quod est perfectum; et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle,“ während das Böse eine Unvollkommenheit und ein Mangel, defectus, privatio des Guten ist.

Der Wille nun ist das Vermögen, nach dem erkannten Gute zu streben.

Zum Willen gehört also:

1. ein Objekt, wie zu jedem Begehren oder „appetitus“;

2. ein vorhergehendes Erkennen, welches der strebenden Thätigkeit ein Objekt darbietet.

„Voluntarium“ im engeren Sinne, was vielleicht mit „willentlich“ zu übersetzen ist, ist also nicht nur der Gegensatz von „coactum“ und „violentum“ — der Gegensatz hiervon auch ist das Spontane des niederen Begehrungsvermögens —, sondern vielmehr dasjenige ist „voluntarium“, was aus dem vernünftigen Begehren unter vorausgehender Erkenntnis des Zieles oder Zweckes hervorgeht, „quod procedit ab appetitu rationali ex praevia intellectuali cognitione finis“, nach Aristoteles *ἑκούσιον προβεβουλευμένον* (Eth. N. III, 4), *ὃ μετὰ λόγου αἱρεῖται ἑαυτοῦ*.

Da also der Wille dem Erkennen folgt, und der Intellekt, wie wir oben bemerkt haben, das Allgemeine, Universale zum Objekte hat, so kann auch der Wille nur auf das allgemeine Gut, bonum commune, gerichtet sein und sich der verschiedenen Fähigkeiten in der Bewegung nach diesem einen, allgemeinen Ziele bedienen.

Allerdings strebt der Wille faktisch Einzelgüter an, z. B. Gesundheit, dieses Geld . . . — das berücksichtigt Thomas sehr wohl — allein immer nur aus dem allgemeinen Grunde, weil etwas am Guten als solchem teilnimmt, also unter dem Gesichtspunkte des bonum universale; der Aquinate sagt (I. q. 80. a. 2. ad 2.): „Appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid quia bonum est,“ weil nämlich dieses oder jenes Gut als am Guten im allgemeinen anteilnehmend von dem aufs Allgemeine gerichteten Verstande bezeichnet wird. Darum findet das Begehren des Menschen nur dort eine Grenze, wo das Sein aufhört, und der letzte Endzweck des menschlichen Strebens wird von Thomas nach Aristoteles' *εὐδαιμονία* „beatitudo“, Glückseligkeit genannt, welche am besten mit Boëtius (de consol. phil. III. 2.) definiert wird: „Status omnium bonorum aggregatione perfectus,“ im subjektiven Sinne also: volle Befriedigung des Willens, im objektiven: das Objekt, welches das Streben vollständig sättigt. Diese Glückseligkeit kann schliefslich nur im „Bonum ipsum“, in Gott und seinem Schauen bestehen, während im irdischen Leben die Glückseligkeit, ähnlich wie bei Aristoteles, in der vollkommensten, harmonischen Entfaltung aller Kräfte, vor allem des denkenden und betrachtenden (metaphysischen) Verstandes, beruhen kann, wodurch der Mensch ja hauptsächlich über die übrige Natur hinausragt.

Der Wille kann demnach nach allem Seienden begehren, nach allem gerichtet sein; und wie der *νοῦς ποιητικός* sich selbst denkt, so will der Wille[1] ebenfalls sich selbst und die eigenen Akte, er will sein Wollen und Nichtwollen, „voluntas vult se velle et diligit se diligere“ (in I. Sent. 17. q. 1.); denn der Intellekt erkennt auch den Willen und dessen Thätigkeit als etwas Gutes und Begehrenswertes, und weil der Wille der Erkenntnis folgt, so ist klar, dafs der Wille selbst Objekt seiner Thätigkeit sein kann, eine reflexe Thätigkeit, wie wir sie beim Intellekt auch gesehen haben. Doch hiervon unten gelegentlich des „exercitium actus“!

[1] cfr. M. Schneid, Psychologie, I. T.

An dieser Stelle sei die innige Wechselwirkung zwischen Verstand und Willen betont, da ja die Thätigkeit des Willens sich nicht ohne jene des Verstandes denken läfst; wir definieren im Sinne des Aquinaten den Willensakt am besten als jene Strebung, welche aus dem inneren Princip mit Erkenntnis des Zweckes hervorgeht.

Das Objekt des vernünftigen Wollens ist also das erkannte „bonum universale“; der Wille kann nicht das Gut nichtwollen, widrigenfalls er sich selbst verneint: das vernünftige Wesen ist daher mit Notwendigkeit, „necessitate finis“, zum Guten als solchem, zu seinem Glücke hingeordnet, wird zu ihm notwendig getrieben; die Glückseligkeit ist das adäquate Objekt des Willens.

Ferner wer den Zweck will, mufs die Mittel wollen, und mufs diejenigen Mittel, welche als mit dem Ziele notwendig verbunden erkannt werden, ebenfalls notwendig wollen; der Mensch liebt daher mit Notwendigkeit das Leben als Voraussetzung der Glückseligkeit, und wenn der Selbstmörder sich das Leben nimmt, so thut er dies wegen eines vermeintlich an ein anderes Sein oder an das Nichtsein geknüpften, gegenüber dem elenden Sein überwiegenden Gutes.

Nun sind aber die einzelnen Güter nicht notwendig mit dem gröfsten Gut, mit der Glückseligkeit, als dem Endzwecke verknüpft; das Tier wird von Natur, oder besser, von der „natura naturans“, vom Schöpfer, mit Notwendigkeit zu den einzelnen Gütern hingetrieben, so dafs es seinen Naturzweck erreicht; nicht so der Mensch: seine Vernunft mufs über die Wahl der zum Endzweck führenden Mittel hin und her überlegen; sie sieht jedoch nicht den inneren, notwendigen Zusammenhang zwischen den Mitteln und dem letzten Zweck mit Evidenz, sie kann vielmehr auf die verschiedensten Seiten der Einzelgüter ihre besondere Aufmerksamkeit richten — und hier haben wir eine Wurzel der Willensfreiheit: „Sunt quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem; . . . et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret“ (I. q. 82. a. 2. c.).

Bei dem Punkte möchten wir auf die Analogie der praktischen Moralwissenschaft mit der rein theoretischen Wissenschaft hinweisen, welche Vergleichung der Aquinate an mehreren Stellen durchführt, was uns das gewaltige Ringen des grofsen Geistes nach Klarheit und Strenge beweist.

Alles theoretische Erkennen und Wissen („speculabilia“, „speculativa“) beruht auf den ersten Principien („prima principia“)

oder Axiomen, wie es der Satz der Identität und der des Widerspruchs sind; der Verstand erfaſst unmittelbar dieselben, weshalb dieser Verstand von Aristoteles νοῦς τῶν ἀρχῶν (Eth. N. VI. 6.), von Thomas „intellectus principiorum" genannt wird; wie das Objekt des Verstandes allgemein ist, so sind auch diese Sätze allgemein, universell, und mit allgemeinen Sätzen als Grundlage beginnt jede Wissenschaft. Die Vernunft ergreift dann mittelbar, indem sie schon die allgemeinsten Principien anwendet, die einzelnen Wahrheiten, ordnet sie den allgemeinsten Wahrheiten unter und verbindet sie mit diesen durch logisch notwendige Schlüsse, worin das Wesen der vollkommenen Wissenschaft als der „cognitio rerum per causas" besteht; auf diese Art werden die Vernunftschlüsse durch die ersten Principien begründet und aus denselben erkannt.

Analog ist es im praktischen Wissen, das auf die gewollten[1] Handlungen, „operabilia", hinzielt. Wie es im theoretischen Wissen evidente erste Principien gibt, so gibt es im praktischen Wissen sozusagen evidente praktische Principien (mit dem sie charakterisierenden Zweckbegriff), wie wir im Sinne Thomas' sagen zu können glauben. Der „habitus" solcher ethisch-praktischer Principien ist nach Thomas die „synteresis" (gleichsam: Bewahrung der obersten Vorschriften des Sittengesetzes); dazu führen wir die Stelle aus de verit. 16, 1 c. an: „In ipsa (anima) est quidem habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synteresim pertinet."

Diese Synteresis ist aufs engste mit der praktischen Vernunft verwandt; sie ist ein „habitus", der unserem Geiste infolge des Lichtes des thätigen Verstandes auf eine Art eingeboren ist, „habitus, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis" etc. (Quodl. III, 26). Solche allgemeine, von selbst einleuchtende praktische Principien wären: das Gute ist anzustreben, das Böse zu fliehen, den Geboten Gottes ist zu gehorchen etc. Von diesen Sätzen geht dann die praktische Vernunft syllogistisch zur Auffindung der speciellen Güter und zur Anregung specieller darauf gerichteter Handlungen aus; solche specielle Sätze, die da durch den „intellectus practicus" gefunden werden, sind nicht in sich selbst und durch sich selbst evident: „principia propria et determinata non sunt per se nota"; hier ist Irrtum möglich und zwar dann, wenn die

[1] Unmittelbar aus dem Willen geht ein „actus elicitus" (das Wollen, zu reden z. B) hervor, welcher vermittels anderer Potenzen den „actus imperatus" (das Reden) erzeugt.

allgemeinen Wahrheiten, die uns die Synteresis bietet, nicht richtig auf das einzelne angewendet werden, „et ideo circa ista principia contingit errare“. Hier finden wir abermals einen Fingerzeig für die Willensfreiheit, da nach den Worten des hl. Thomas dieser Irrtum ein Zeichen der Freiheit ist: „Velle malum est quoddam libertatis signum“ (de verit. q. 22. a. 6.).

Das Gewissen („conscientia“) wendet das praktische specielle Wissen zur Ausführung der Handlungen an.

Diese Grundlagen, welche Thomas für eine wissenschaftliche Ethik aufstellt, erscheinen so wichtig, dafs wir kurz noch einmal die syllogistische Thätigkeit der praktischen Vernunft skizzieren wollen (siehe in II. Sent. dist. 24. q. 2. a. 3. 4.).

Den Obersatz unseres auf die Handlungen gerichteten allgemeinen Wissens gibt uns die Synteresis, wie im theoretischen Wissen die allgemeinen Axiome der „habitus primorum principiorum“ des Verstandes liefert; es sind das die praktischen „principia communia per se nota“, welche den Endzweck in sich enthalten und einleuchtend sind, wie Aristoteles Eth. N. VII. 9. c. sagt: *ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις.*

Den Untersatz, in welchem obige allgemeine Sätze auf specielle Fälle angewendet werden, liefert die untersuchende, diskursive praktische Vernunft („ratio deliberans“, „inquisitio rationis“) oder der Glaube („fides“). Es sind das „principia propria et determinata non per se nota“; die beratende Vernunft ist es, welche die als die geeignetsten erkannten Mittel auswählt, die zum letzten und höchsten Zweck, zu dem höchsten Gut führen: „electio est eorum, quae sunt ad finem“.

Die Folgerung aus dem Ober- und Untersatz zieht das Gewissen („conscientia est applicatio notitiae ad actum“), welches die Handlung hic et nunc auszuführen befiehlt.

In der Erklärung des Aristoteles in II. Eth. N. l. I. sagt Thomas: „Da nicht im allgemeinen, sondern im besonderen gehandelt wird, so ist betreffs der Handlungen mehr nach der Betrachtung der Einzelnen als der des Universalen zu urteilen“[1] — und darauf kommt es natürlich bei der speciellen Ethik an.

Bei der Aufstellung und Bestimmung der speciellen praktischen Principien überlegt und erwägt die beratende Vernunft die einzelnen Güter, ihr Verhältnis zum höchsten Gut, zum letzten Endzweck — diese Güter sind Mittel zum höchsten Ziele —

---

[1] „Magis secundum considerationem singularium quam secundum considerationem universalium.“

und wählt dann dasjenige Gut aus, welches als am besten zum Endzweck führend erkannt wird. Da aber bei diesen praktischen Bestimmungen das Verhältnis zum Endzweck wegen der Kompliziertheit der Umstände schwer zu übersehen ist, so ist auch hier eine absolute Gewifsheit, welches Mittel eben am besten und notwendig zum Ziele führt, nicht mit derselben Leichtigkeit zu erreichen, wie in manchen theoretischen Wissenschaften, wo die Thatbestände klarer und einfacher vorliegen (wie z. B. in der Mathematik), die speciellen Sätze strikte den allgemeinen evidenten Principien untergeordnet sind, durch dieselben begründet werden und auch zu denselben notwendig wieder zurückführen.

Dafs durch die natürliche Kraft der Vernunft dieser absolute Zusammenhang mit dem höchsten Endzweck nach Thomas bei den einzelnen Gütern nicht in derselben Durchsichtigkeit herzustellen ist, wie der Zusammenhang der speciellen theoretischen Wahrheiten mit ihren allgemeinen Principien, leuchtet aus folgender wichtigen Stelle ein:

„Ratio circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinata ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii[1] ex hoc ipso, quod rationalis est" (I. q. 83. a. 1).

Da bekanntlich durch dialektische und schon gar durch rhetorische Schlüsse nur eine wahrscheinliche („probabilis") Sicherheit erlangt werden kann, so ist es klar, dafs „circa particularia bona et operabilia" es keine Apodikticität gibt. Wie man beim lediglich wahrscheinlichen Wissen nicht völlig sicher ist und die Sache nicht unerschütterlich festhält, so ist es auch beim ethischen Handeln: die einzelnen Normen haben, insofern sie durch Untersuchung der natürlichen Vernunft[2] als am besten zum Endzweck führend erkannt werden, nur eine mehr oder weniger grofse Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit für sich, und darum „homo agit libero iudicio potens in diversa ferri".

Dieses eben nur kontingente, aber nicht notwendige Zusammenhängen der speciellen Güter mit den „principia per se nota" bedingt das oft langwierige Wählen und die Willensfreiheit, welche demnach wesentlich **Wahlfreiheit** ist.

Doch müssen wir Thomas noch weiter folgen, um durch ihn möglichst tief in die Natur der Willensfreiheit einzudringen.

[1] Termin. technicus für „Willensfreiheit".
[2] Auch: non omnium est fides (in II. sentent. dist. 39. q. 3. a. 2.).

Was heifst Freiheit? Frei sein heifst unabhängig sein von etwas.

Dafs der Wille unabhängig vom äufseren Zwang und der Gewaltthätigkeit ist, haben wir mit Thomas oben (beim „voluntarium“) schon erwähnt. Doch müssen wir hier besser unterscheiden: die eigentlichen Willensakte sind nur die „actus eliciti“; die Willenshandlung, „actus imperatus“ (z. B. gewollte Bewegung des Armes) gehört nicht unmittelbar zum Willensakte, und wir könnten uns hier nur fragen, inwieweit die Potenzen, welche der Herrschaft des Willens unterworfen sind, diesem eben folgen, was nicht weiter für uns von Belang ist: die Natur und Specifikation des „actus imperatus“ selbst hängt nicht vom Willen, sondern von der betreffenden Potenz ab.

Dafs beim „actus elicitus“ die „libertas a coactione“ existiert, ist klar und braucht nicht näher ausgeführt zu werden: der Willensakt ist frei vom physischen Zwang; der Wille kann nicht gezwungen werden zu wollen, was er nicht will, was ein Widerspruch in sich wäre.

Welche Freiheit meint nun Thomas, wenn er vom „liberum arbitrium“ und der „libertas“ spricht?

Aristoteles sagt (Met.[1] I. 2, 292): *ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν,* und ähnlich Thomas: „Liberum est, quod sui causa est.“ Allein wir dürfen nicht vergessen, dafs da von einer freien Person den abhängigen Sklaven gegenüber Rede ist; wenn die Sprachweise auf das psychische Gebiet übertragen wird, so kann es nur heifsen, dafs bei den Strebungen unseres Willens das beherrschende, innere Princip in uns ist (*ὅσα ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστιν καὶ ἑκούσια,* Eth. N. III. c. 5.).

Wenn also Thomas schreibt: „Liber est causa sui,“ so kann das nur in einem weiteren Sinne gemeint sein, insofern unser Wille von seinen eigenen Dispositionen und seiner inneren Stärke und Energie bestimmt wird und auch andere Potenzen selbst bewegt („voluntas est intellectus motiva“; „motivum“ darum gleich = inneres „principium“). Im eigentlichen Sinne kann ja nichts in Bezug auf dasselbe „causa sui“, nämlich „causa“ und „causatum“ sein, möge es eine „causa efficiens“ oder „finalis“ sein, da etwas nur „causa alterius“ sein kann, wie denn Thomas nach Aristoteles definiert: „Causa est id, quod influit ad esse alterius“. Es betont auch Thomas an vielen Stellen, dafs der Wille die Thätigkeiten aus der „potentia“ in den „actus“ überführe,

[1] Citate nach der Bekkerschen Ausgabe.

auch wenn er seine eigene Thätigkeit wolle; es wäre widersinnig, dafs etwas Ursache und Wirkung in Bezug auf dasselbe („secundum idem") wäre.

Schon früher sahen wir angedeutet, wie das Wesen der inneren Freiheit in der Wahl liege, welche sich auf die Mittel zum Zwecke bezieht; wir sagten mit dem Aquinaten, dafs dadurch, dafs die Vernunft nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Erwägungen und Überlegungen die Beziehung der Mittel zum Zwecke erkennt, die Willensfreiheit bedingt sei; ein Wesen, das diese Beziehungen klar sähe, würde natürlich dieselben nicht weiter untersuchen und würde notwendig die richtigen Mittel zur Erreichung des Endzweckes anwenden, also nicht wählen; darum sei in Gott und den Seligen eine Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit gar nicht denkbar.

Aber die Wahl kann sich auch um den eigenen Akt drehen, ob nämlich derselbe gesetzt werden soll oder nicht, ob der Wille lieben soll oder nicht lieben soll; wie der Verstand sich denkt, so will auch der Wille sich selbst, er bewegt wie alle Fähigkeiten der Seele mit Ausnahme der vegetativen, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, auch seine eigene Fähigkeit zur Thätigkeit, er bewegt sich zum Lieben oder Nicht-Lieben, zum „exercitium actus", und diese Wahl seiner selbst, dieses Sichselbstsetzen, diese Herrschaft über sich nennt man im thomistischen Sinne „**libertas exercitii**", was wesentlich als Konstitutiv des thomistischen Freiheitsbegriffes aufzufassen ist: „Hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere" (in II. sent. dist. 23. q. 1); so ist jenes „liber est causa sui" zu verstehen.

Wir wollen noch weiter gehen, um dies „causa sui" zu erklären.

Wenn auch der Wille alle Fähigkeiten der Seele und sich selbst in Bewegung und Thätigkeit versetzt, so mufs er doch, obwohl das innerste, selbstthätige Princip, genetisch gesprochen, von jemand anderem bewegt worden sein; eine völlig selbstmächtige, gänzlich unabhängige Thätigkeit, die ganz und gar das Princip in sich selbst hätte, könnte nur die Allmacht sein. Der Wille kann sich selbst nur insoweit bewegen, als er das erkannte Wollen will; es geht dem „exercitium actus" ein „consilium" voraus, welches seinerseits den Willen erweckt; das kann aber nicht ins Unendliche gehen, sondern es mufs angenommen werden, dafs die erste Bewegung zum Wollen von einem äufseren Beweger ausgegangen sein mufs, wie auch Aristoteles Eth. Eud. c. 18. es ausführt (cf. I. II. q. 9. a. 4.); der allererste

Willensakt kann also nicht das „imperium" der Vernunft voraussetzen, sondern stammt aus der Inklination der Natur oder einer höheren Ursache, welche nur Gott sein kann: „Dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae .... et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur" (I. II. q. 17. a. 5. ad 3.).

Hier ist noch wichtig aus Thomas I. II. q. 6. a. 1. anzuführen,: „Quae habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere."

Also nicht allein das innerlich bewegende Princip, sondern auch die Erkenntnis (notitia), Überlegung und Vergleichung gehört zum Wesen der Willensfreiheit, wie auch schon oben bei der Definition des Willens betont worden ist. Und aus diesem zweiten Momente, dem Momente der Erkenntnis, folgt die zweite Beleuchtung des Wesens der Willensfreiheit, von der wir oben gesprochen.

Wir glauben nach dem Dargelegten nicht, dafs die Wahlfreiheit von Thomas nur im Sinne der „libertas exercitii" verstanden worden wäre, sondern meinen, dafs nach ihm auch **„libertas specificationis"** ein Konstitutiv der Willensfreiheit ist.

Dem höchsten Gute, der beatitudo, gegenüber kann sich der Wille nicht kontingent verhalten, nach ihm strebt er notwendig, was ja das oberste, durch sich selbst einsichtige praktische Princip ist. Allein im Begehren der Mittel ist, wie schon bemerkt, Kontingenz, von der Vernunft werden dem Willen die verschiedensten Objekte dargeboten, hier tritt die Wahl der Objekte, ihre „specificatio" auf, hierin ist „libertas specificationis" begründet.

Das lehrt Thomas ausdrücklich, (I. sent. q. 41, 1. 2. ad 1.): „Electio non est actus voluntatis absolute" — also nicht lediglich „exercitium actus" — „sed in ordine ad intellectum ordinantem".

Dafs ihm aber in der **electio** das Wesen der Willensfreiheit besteht, haben wir schon gesagt und folgt ausdrücklich aus verschiedenen Stellen: I. q. 83. a. 4. sagt er: **„Liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva."** Von Aristoteles übernimmt er: *προαίρεσις* (electio) mit der Definition: *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (Eth. N. III. 5.); ebenso übersetzt er wörtlich: *ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική* (Eth. N. VI. 2.) in I. q. 83. a. 3. c.: „Electio vel est intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus." Das ist klar genug.

Zur Willensfreiheit tragen beide bei, sowohl der Verstand als der Wille: der Wille bewegt den Verstand und sich selbst, der Verstand erkennt den Willen und sich selbst; ohne Strebung des Willens, aber auch ohne Vergleichen und Bevorzugen der Gegenstände von seiten des Verstandes gibt es keine Freiheit. Ist doch selbst jenes „exercitium actus", auf welches manche, vermeintlich im Sinne des Aquinaten, lediglich Gewicht legen, nicht möglich ohne vorhergehendes „consilium"; ein Begehren um des leeren Begehrens willen gibt es nicht, wie Thomas zum III. Buche „de anima" l. 15 bemerkt: „Offenbar ist es, dafs jedes Begehren wegen eines Zweckes da ist; denn thöricht ist es, zu sagen, dafs jemand wegen des Begehrens begehre; denn „begehren" ist eine gewisse Bewegung, die auf ein anderes lossteuert. Aber jenes, nämlich das Begehrbare, ist das Princip des praktischen Verstandes" — der Zweck in den praktischen Disciplinen spielt ja die Rolle des Princips.

Auch die Vernunft würde die Güter nicht erwägen, wenn sie der Wille als „agens" nicht dazu triebe, die Güter zu durchforschen. Dies scheint durch folgende Stelle am besten belegt zu werden: „Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis" (I. II. q. 17. a. 1. ad. 2.). Natürlich dürfen wir nicht vergessen, noch hervorzuheben, was Thomas hervorhebt: „Electio est principaliter actus appetitivae virtutis" (I. q. 83. a. 3.).

Wir wiederholen: es soll nicht geleugnet werden, dafs nach Thomas der Wille sein eigenes Wollen und Lieben begehren und sich daran erfreuen kann; aber wir betonen auch: er kann es nur, weil und wenn die Vernunft ihm als Gut es vorstellt; und auch wenn jemand etwas Schlechtes thut, darum, weil es schlecht ist, so thut er dies, um seine Eigenmacht und seinen Trotz zu zeigen, was er in diesem bestimmten Falle als das gröfsere Gut vorzieht: es entscheidet also auch in dem Falle eine Ursache und es gibt kein grundloses Wollen, zumal ja Thomas am Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache" als Axiom festhält: das Kausalitätsgesetz scheint nicht durch die Willensfreiheit durchbrochen.[1]

Die Vernunft ist es demnach, durch welche das Objekt den Willen bestimmt. Thomas geht sogar auf jenen bekannten

[1] Cf. Schneid l. c.



Einwand ein, wie der Wille wählen würde, wenn zwei ganz gleich begehrenswerte Objekte sich darböten, was allerdings bei den infinitesimalen und fortwährend fluktuierenden Veränderungen im Seelenleben — daher: bei steter Änderung der inneren Motive — kaum je recht eintreten könnte. Nach seiner Ansicht würde der Wille wegen äußerer Motive und der bishin gemachten Erfahrungen doch das eine Objekt dem anderen vorziehen, weil die Vernunft das Wählen zwischen zwei ganz gleichen Objekten selbst als ein Gut dem Willen vorstellen kann; übrigens würde aber die praktische Vernunft an einem Gegenstande eine Eigenschaft finden, durch welche derselbe vor dem anderen noch im Vorzuge ist: „Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud" (I. II. q. 13. a. 6. ad 3.).

Nachdem also der Wille („voluntas movens") die Vernunft zur Untersuchung der partikulären Güter angeregt hat, und nachdem er infolge der Erwägung der Vernunft einem speciellen Gute oder mehreren als dem zur Erreichung des Endzweckes besten sich zugewendet hat, das „iudicium practicum" daher gefällt ist, kann der Wille diesem Urteil gegenüber nicht frei sein, sondern muſs ihm folgen, weil es ja auch durch den Willen herbeigeführt worden ist:

„Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet (q. de verit. q. 24. a. 2.); denn: ratio potest apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere" (I. II. q. 33. a. 6.), also die Vernunft entscheidet auch betreffs des „exercitium actus"; „tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate" (q. de verit. q. 24. a. 6. ad 3.); und schlieſslich das letzte praktische Urteil: „Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui" (l. c. a. 2.).

Wie der Wille als solcher alle anderen ihm unterstehenden Potenzen „quoad exercitium actus" bewege, das heiſst, von der „potentia" in den „actus" führe, darüber hat Thomas eingehend in den „quaestiones de malo" und der „s. th." I. II. Untersuchungen angestellt. Wir haben schon vielleicht das Wichtigste diesbezüglich hier erwähnt und möchten nur noch eine Stelle anführen, die uns wegen der Parallelstellung des „intellectus agens" und der „voluntas movens" hauptsächlich bedeutend erscheint: in der I. II. q. 9. a. 3. setzt Thomas auseinander, inwiefern der Wille Beherrscher seiner Akte,

inwiefern in seiner Macht selbst das Wollen und Nicht-Wollen sei und er sich selbst zum Wollen bewege; da heifst es: „Zum Willen (zu seiner Wesenheit) gehört es, andere Potenzen in Rücksicht auf den Zweck (finis) zu bewegen, welcher Objekt des Willens ist; allein im Gebiete des Begehrbaren (in appetibilibus) verhält sich der Zweck auf dieselbe Weise wie das Princip im Reiche des (vernünftig) Erkennbaren (in intelligibilibus). Es ist aber offenbar, dafs der Verstand (nämlich der thätige) dadurch, dafs er das Princip erkennt, sich selbst aus der Möglichkeit (potentia) in die Wirklichkeit (actus) hinüberführt, in Rücksicht auf die Erkenntnis der Konklusionen, und auf diese Art bewegt er sich selbst.

Und ähnlich bewegt der Wille dadurch, dafs er den Zweck will, sich selbst, dasjenige zu wollen, welches zum Zwecke führt" (I. II. q. 9. a. 3. c.).

In der Reihe der „causae secundae" (im Gegensatz zur primären Ursache oder Gott) ist der Wille sozusagen eine gewisse primäre Ursache der höheren Thätigkeiten; und wenn die Vernunft ebenfalls auf den Willen Einflufs hat, so doch nur in sekundärer Weise. „Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus" (I. II. q. 17. a. 1. c.).

Der Wille veranlafst die Vernunft „per modum agentis" zur Überlegung und Untersuchung der partikulären Güter und Mittel; diese praktische Vernunft bringt dann das befehlende Urteil hervor, „imperium rationis", dem der Wille zustimmt, indem er das Befohlene wählend anstrebt. Auf Grund des Willensentschlusses werden dann die anderen Potenzen in Aktion versetzt, um das vom Willen Begehrte auszuführen, Potenzen, welche sich zum Willen verhalten wie Werkzeuge zum „agens principale" (I. II. q. 16. a. 1.).

Wenn demzufolge der Wille jenem iudicium practicum und imperium rationis beipflichtet, findet er sich selbst darin und will gleichsam sich selber.

So ergibt sich nach Thomas der innige Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen; die Akte des Willens und die der Vernunft werden aufeinander wechselseitig bezogen; „insofern die Vernunft das Wollen überlegt und der Wille das diskursive Schliefsen will, trifft es sich, dafs dem Akte des Willens

vom Akte der Vernunft zuvorgekommen wird und umgekehrt. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut in electione, et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis . . . .“ (I. II. q. 17. a. 1.).

In der Wahl, welche das Wesen der Willensfreiheit ist, kommt leicht, wie erwähnt, ein Mangel, ein unvollkommenes Wählen dessen, was inkonvenient und nicht angemessen ist, vor: darin („in defectibilitate“) haben das Böse und die Schuld ihren Ursprung. „Wo es keine Mangelhaftigkeit im Erfassen und Vergleichen gibt, kann es kein Wollen des Bösen im Gebiete der Mittel (‚in his, quae sunt ad finem‘) geben.“ Allein darauf näher einzugehen, würde uns zu weit abseits führen; es ist ja nach den Worten des Aquinaten das böse Wollen nur ein Anzeichen, nicht aber ein Konstitutiv der Freiheit: „Velle malum non est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum“ (q. de verit. q. 22. a. 6.).

Auf das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Wollens, über welches Thomas tiefe Betrachtungen hat, über die ganze Bibliotheken geschrieben worden sind, könnten wir uns nicht einlassen, ohne über den engeren Rahmen unserer psychologisch-ethischen Abhandlung hinausgehen und in das weite Gebiet der Theologie uns wagen zu müssen.

FRA GIROLAMO SAVONAROLA.

(Fortsetzung von Bd. XIII, S. 301.)

Von Dr. E. COMMER.

§ 3. Die Kernfrage.

Als eigentliche Kernfrage, welche Herr Prof. Pastor nicht in Angriff genommen hatte, nannte ich zunächst die Frage über die Legitimität Alexanders VI. Denn diese bildet meines Erachtens die Grundvoraussetzung für die Beurteilung Savonarolas in seinem Verhältnisse zum Papst. Sie ist daher auch bei der Untersuchung über den angeblichen Ungehorsam Savonarolas

gegen den Papst oder den Heiligen Stuhl nicht zu umgehen.[1] Ich hatte eine kanonistische Untersuchung jener Frage verlangt; darauf entgegnet Pastor:[2] eine kanonistische Untersuchung dieser Frage sei nicht nötig gewesen, weil vor dem Erlasse Julius' II., auf den er (Gesch. der Päpste III, 686) aufmerksam gemacht habe, „ein kanonistisches Gesetz, welches eine simonistische Papstwahl für ungültig erklärte, nicht in Kraft war. Die simonistische Wahl Alexanders VI. im Jahre 1492 war mithin zweifellos gültig". Aber das ist gerade die Frage, die einer eingehenden Erörterung bedarf. Jene Behauptung Pastors hat auch bei Historikern Widerspruch erfahren. F. X. Kraus bemerkte dagegen: „Es gibt alte Kirchengesetze genug, welche jeden Simoniacus zur Bekleidung eines geistlichen Amtes für unfähig erklärten, Bestimmungen, denen auch ohne die Entscheidungen von 1505 im Grunde jeder römische Bischof unterlag."[3] Grauert hat dies ausführlich nachgewiesen.[4]

Die Thatsache der simonistischen Wahl hat Pastor nicht nur zugegeben, sondern er selbst hat überzeugende Beweise dafür erbracht.[5] Die Thatsache ist auch von den angesehensten Geschichtschreibern und Historikern allgemein zugestanden:[6] die simonistische Wahl Alexanders war notorisch und mufste deshalb Savonarola bekannt sein, auch wenn er sich niemals darüber geäufsert hätte. Es fragt sich aber, ob die Ungültigkeit einer simonistischen Papstwahl blofs von positiven Kirchengesetzen abhängt und nur nach diesen zu beurteilen ist oder nicht. Jedenfalls ist diese Frage kontrovers. Wenn der Historiker auch auf die objektive Lösung der Kontroverse verzichten wollte, so müfste er dennoch festzustellen versuchen, welche Ansicht Savonarola persönlich darüber hatte: denn das mufs man wissen, um zu beurteilen, ob Savonarola bona fide gehandelt hat oder nicht. Dafs diese Untersuchung selbst von solchen Historikern, welche Savonarola günstig beurteilen, unterlassen worden ist, hat seinen Grund nicht blofs in der Schwierigkeit,

[1] Auch Grauert sagt: „Die Frage nach der Legitimität der Papstgewalt dieses Borgia kann nicht umgangen werden." Wiss. Beil. zur Germania. Nr. 39 (Jahrg. 97/98. 30. Juni) S. 305.

[2] Pastor, Zur Beurteilung Savonarolas. S. 15.

[3] Liter. Rundschau, Jahrg. 84. Nr. 3. 1. März 1898.

[4] A. a. O. S. 306 ff.

[5] Pastor, Gesch. der Päpste III, 274—278. 280.

[6] Grauert a. a. O. 306. — Schnitzer, Hist.-polit. Blätter. 1898. Bd. 121. S. 476. — Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 6. Aufl. Mainz 1893. S. 466. — Raynaldus, Annal. eccl. an. 1492. n. 24: Suffragia turpi sacrilegio vendidere Borgiae Cardinales.

die in einer kanonistischen Kontroverse liegt, sondern noch mehr in der Rücksichtnahme auf die komplizierten Verhältnisse, welche besonders den älteren Verteidigern Savonarolas eine grofse Reserve auferlegten. Namentlich waren es die Apologeten aus dem Dominikanerorden, welche bei der Verteidigung ihres Ordensbruders alles vermeiden mufsten, was in der Savonarolafrage an sachliche theologische Differenzen ihrer Ordensschule von derjenigen ihrer Gegner erinnerte. Solche Rücksichten fallen für den modernen Historiker fort: wer einmal die Thatsache der simonistischen Papstwahl offen zugibt, mufs auch bereit sein, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Für den katholischen Historiker, welcher im stande ist, diese Frage vom theologischen und kanonistischen Standpunkt zu beurteilen, ergibt sich aber von selbst eine Fülle von Stoff, der zur Apologie der Kirche dient. Diesen Standpunkt hat Pastor gänzlich verfehlt, weil er die hier in Betracht kommenden Teilfragen gar nicht unterschieden hat. „Thatsächlich", so fährt er fort,[1] „hat die ganze kath. Christenheit Alexander VI. als rechtmäfsigen Papst anerkannt, thatsächlich haben sich viele Päpste bis auf Leo XIII. herab auf die Verfügungen ihres Vorgängers Alexander VI. berufen. Die Auffassung, der Borjapapst sei ein unrechtmäfsiges Haupt der Kirche gewesen, verträgt sich aber auch nicht mit der Ansicht Savonarolas; denn dieser hat zweifellos vor seinem Konflikt Alexander VI. als rechtmäfsig anerkannt." Hier vermischt Pastor eine Reihe von Fragen, die scharf zu trennen sind. Bei der Prüfung der Legitimität Alexanders handelt es sich zuerst um die Gültigkeit seiner Wahl. Zweitens ist zu untersuchen, ob Alexander, falls er wegen der ungültigen Wahl illegitim war, später legitim geworden ist. Drittens fragt es sich, die Illegitimität vorausgesetzt, ob dadurch sämtliche Akte, die Alexander im thatsächlichen Besitz des päpstlichen Stuhles verrichtet hat, ungültig sind, oder ob gewisse Akte des nicht legitimen Papstes nicht aus anderen Gründen eine näher zu bestimmende Rechtsgültigkeit haben können. Viertens fragt es sich, in welchem Sinne Savonarola, wenn er von der Ungültigkeit der Wahl subjektiv mit Evidenz überzeugt war, dennoch Alexander oder seinen Akten eine gewisse Anerkennung entgegenbringen konnte. Endlich fünftens ist zu fragen, ob Savonarola von der Häresie Alexanders überzeugt war, und welche weitere Folgen sich daraus ergeben. Die Untersuchung dieser Fragen ist grundlegend für die Beurteilung

[1] Zur Beurteilung S. S. 16.



der Hauptanklage, welche gegen Savonarola wegen Ungehorsams gegen die päpstliche Autorität von Pastor erhoben wird: bei dieser Frage sind wiederum die Teilfragen genau zu unterscheiden; sie betreffen die Exkommunikation, das Predigtverbot und die übrigen Schritte gegen den Papst, welche man Savonarola zur Last gelegt hat.

I. Die Wahl Alexanders VI.

1. Wenn wir die Legitimität Alexanders VI. prüfen wollen, haben wir zuerst die Gültigkeit seiner Wahl zu untersuchen, welche thatsächlich eine simonistische gewesen ist. — Savonarola war ein Kenner des kanonischen Rechts: das geht, abgesehen von allen andern Thatsachen, die zum Beweise erbracht werden könnten, klar aus den von ihm verfaßten Schriften über das kanonische Recht hervor. In dem von Villari[1] publizierten Katalog „de operibus divini viri non impressis", welcher sich in einer alten, von einem Zeitgenossen Savonarolas verfaßten Biographie findet,[2] sind folgende juristische Schriften Savonarolas aufgeführt: Decretum abreviatum: pars decretalium. Clementino abreviato. Decretum in membranis, Frater Seraphinus de Monte Catino. Archiepiscopus abbreviatus. Clementino breviato. Decreta breviata inveniuntur tria. Decretales breviatae duo. Excommunicationes breviatae. Interrogatorii duo breviati. Privilegia oratoris breviata. Sextus abreviatus.[3]

In erster Linie war Savonarola aber Theologe und handelte stets nach theologischen Grundsätzen. Da nun die Frage nach der Gültigkeit einer simonistischen Papstwahl auch eine theologische Bedeutung hat, die sogar die Unterlage für die kanonistische Behandlung darbietet, so müssen wir sehen, wie Savonarola vom theologischen Standpunkt darüber dachte. In dieser Materie gilt nämlich die Regel, welche Cajetan zur Beurteilung der Frage nach der Absetzbarkeit eines Papstes aufgestellt hat: „Canonistarum autem autoritas in hac, quia principaliter est theologica, parva est, nec maior ratione super qua se fundant; non sic est de autoritate Sanctorum, qui Spiritu sancto inspirati locuti creduntur. Rursus secundum ipsosmet Canonistas, in materia fidei magis standum est antiquorum, quam modernorum autoritati, licet in his, quae iuris sunt, quanto iuniores, tanto

[1] Villari, Geschichte Girolamo Savonarolas. Leipzig 1868. I, 286.
[2] Maglibechiana, Mscr. dei conventi. 1, VII, 28.
[3] Vgl. Quétif: Vitae Hier. Savonarolae Tomus alter seu Additiones. Parisiis 1674. p. 651. Luotto p. 398 ff. Meier S. 401.



perspicaciores. Cum igitur haec sit materia fidei, quia immediatum opus Dei non ratione naturali, sed sola divina revelatione scibile, in quaestione est, consequens est, ut sanctorum autoritas sacrae scripturae innixa omnibus conciliis et theologorum universitatibus, ac Canonistis posterioribus, immo quasi modernis ponenda sit."[1]

Wir wissen aber mit vollkommener Gewifsheit, dafs Savonarola sowohl durch seine Neigung und seine ganze Denkweise als auch durch die Disciplin seines Ordens, die gerade er in seinen Reformbestrebungen mit Zähigkeit festhielt, ein strenger Anhänger der in der Ordensschule überlieferten Lehre des heil. Thomas von Aquin war, wie auch unzweifelhaft aus seinen Schriften erhellt. Wenn man sich vergegenwärtigt, dafs in der Ordensschule jener Zeit die Tradition eine unerschütterlich feste war, die — zum mindesten in allen principiellen Fragen — jede subjektive Erklärung oder Ansicht einfach unmöglich machte, so brauchen wir nur die Lehre des hl. Thomas über die Simonie festzustellen, um Savonarolas Theorie in unserer Frage zu erkennen. Nach der klaren Lehre des hl. Thomas ist aber eine simonistische Papstwahl nach natürlichem und göttlichem Rechte, — also vom theologischen oder dogmatischen Standpunkt aus betrachtet —, absolut ungültig und unwirksam. Das ist die Ansicht der alten Theologen, denen Savonarola sich anschliefsen mufste, von denen er nicht abweichen durfte. Diese Lehre fufst auf alter Überlieferung, ihr entsprechen die alten canones.

2. Die Anhänglichkeit Savonarolas an die Lehre und die Schule des hl. Thomas ist über jeden Zweifel erhaben. Dieser Punkt ist für die Beurteilung der Ideen Savonarolas von gröfster Wichtigkeit. Savonarola studierte die Werke des hl. Thomas schon zu einer Zeit, wo er noch Knabe war, mit Bewunderung und wurde dadurch zum Eintritt in den Dominikanerorden veranlafst, weil dieser sich an die Lehre des Aquinaten gebunden hatte. In der Predigt vom 12. März 1498 sagt er selbst: „Cominciamo a fare orazione ch'è S. Tommaso. Io ti dico di lui solo tre cose: io gli volsi sempre grande bene ed ebbilo in riverenza insino al secolo . . . Io so nulla, pur quel poco, che io so l'ho, perche sono stato sempre nella sua dottrina, lui fu veramente profondo: e quando voglio diventare piccolino lo leggo e parmi, che lui sia un gigante ed io nulla."[2] Sein Biograph Pico, der

---

[1] Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis Tit. S. Xisti. Romae 1570. T. I. Tr. I. de comparatione autoritatis Papae et Concilii c. 27. fol. 16. col. 1. A.

[2] Predica fatta a di XII. di Marzo 1498 fol. 4 bei Meier S. 14 Anm. 1. — Predica XI sopra l'Esodo bei Luotto p. 103: „Io non so nulla;

ihn intim kannte,[1] beschreibt die ersten Studien Savonarolas mit den Worten: „Philosophiae Peripateticae (quae fere sola eo tempore excolebatur) pro viribus incubuit. Et cum in eo multae sectae haberentur, Aquinatis Thomae Commentariis addicebatur, quem assidua contemplatione se perdidicisse referebat, et Latinorum Philosophorum Theologorumque, qui antea scripserunt, extare principem.“[2] Derselbe Biograph gibt auch das Motiv für die Wahl des Dominikanerordens an: „Sed cum nulli religioni .... magis afficeretur quam ei quae Fratrum Praedicatorum nuncupatur, tam ob egregiam eius famam et merita, quam ob id quod Thomae doctoris eorum praecipue placita sectaretur, in hac se militaturum praeparat.“[3] Dafs er diese Lehre zäh festhielt, geht aus allen seinen Werken klar hervor.[4] In der Philosophie leitet er die thomistische Tradition von Soncinas zu Cajetan, dem gröfsten Kommentator des Aquinaten, über. In der Apologetik ist sein Triumphus Crucis ein Mosaikbild, welches in origineller Zusammensetzung der verschiedensten Argumente des hl. Thomas diesen Steinen neuen Glanz und Farbenreichtum verleiht. So ist er ein unvergleichlicher Nachahmer der Kunst des Aquinaten geworden und hat es verstanden, die Gedankentiefe des letzteren mit wahrhaft christlicher und künstlerischer Einfachheit den Gebildeten der Renaissance verständlich und gemütvoll zu erklären. Der Glanzpunkt dieses Werkes, die Lehre von der Kirche, enthält das in den Werken des hl. Thomas ausgebreitete, aber niemals zusammengefafste Lehrgut und vereinigt die zerstreuten Lichtstrahlen.

3. Savonarolas Lehre von der Kirche ist der getreue Ausdruck der Lehre des hl. Thomas. In scharfen Zügen ist sie im Triumphus Crucis[5] mit den thomistischen Beweisgründen kurz dargestellt.

---

pure quel poco che so, io lo ho, perchè sono stato sempre nella dottrina di San Tommaso .... Sappiate che la sua dottrina vi ha illuminati; e prima dico quella della Scrittura Sacra, e poi la sua; e benchè io non ve la abbia allegata ogni volta, o è stato per non mi ricordare così de luoghi appunto, o per non consumare tempo in allegare. Ma vi dico che è stata la sua.“ Übrigens citiert er den hl. Thomas sehr oft: vgl. Luotto p. 44. 47. 258. 389. 401. 402.

[1] Savonarola hat der Freundschaft mit Pico selbst das schönste Denkmal gesetzt im Triumphus Crucis lib. 4. c. 3. (Florentiae 1767. p. 395.)

[2] Pico Vita Fr. Hier. Sav., ed. Quétif. Parisiis 1674. Tom. I. p. 7.

[3] Pico ib. I. p. 11.

[4] Vgl. Glofsner, Savonarola. S. 24. Civiltà Cattolica, Quad. 1137. p. 322.

[5] Triumphus crucis sive de veritate fidei libri IV. (Cum adnotationibus Raymundi Corsii. Florentiae 1767. p. 483 sqq.)

Triumphus crucis lib. 4. c. 6:

Primum quidem probabimus oportere universam Ecclesiam uno tantum capite gubernari. Nam si Haeretici credunt divina providentia homines Ecclesiamque, pro qua tot mirabilia Deus fecit, regi, ac gubernari, concedere oportet Ecclesiae regimen esse optime ordinatum, utpote ab eo dispositum, per quem „reges regnant, et legum conditores iusta decernunt". Multitudinis autem regimen optimum est, si per unum regatur: quod ex fine regiminis patet, qui est pax subditorum, et unitas. Huius autem rei causa congruentior unus est, quam multi, ideo Ecclesiae regimen ita dispositum esse oportet, ut unus toti praesit Ecclesiae.

Militans quoque Ecclesia a triumphante per similitudinem derivatur: inferiorum enim gubernatio superiorem ordinem imitatur, cui quanto fit similior, tanto perfectior existit. Triumphantis autem Ecclesiae unus est rector, et dominus, scilicet Deus: unum igitur militantis Ecclesiae praesidem esse oportet.

S. Thomas Aq., De veritate fidei contra gentiles lib. 4. c. 76.:[1]

Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem „Reges regnant et legum conditores iusta decernunt" (Proverb., VIII, 15). Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur; unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de coelo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphante autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus; dicitur enim: „Ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus" (Apoc. XXI, 3). Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc

[1] Summa Philosophica. Ed. Roux-Lavergne, D'Yzalguier, Germer-Durand. Parisiis. Tom. II. p. 506 sq.

est quod dicitur: „Congregabantur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum“ (Oseae I, 11); et Dominus dicit: „Fiet unum ovile et unus pastor“ (Joann. X, 16).

S. Thomas, De regimine principum lib. 1. c. 2:

Item cum naturalia sint ordine mirifico instituta, tanto magis in supernaturalibus id credendum est. Videmus autem ubicumque in naturalibus regimen apparet, ad unum redigi: quemadmodum omnes motus ad unum primum motorem, apes ad unum regem, omnia animalis membra ad cor denique diriguntur, itidemque in reliquis et unoquoque genere dare oportet unum primum, quod est aliorum mensura. Ergo in Ecclesia Dei tanto magis necessarium est caput unum, ad totius populi Christiani gubernationem, quanto omnia regimina sua dignitate excellit.[1]

Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est, quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis praesidet, scilicet ratio. Est etiam in apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno.

Item omnes Haeretici, aut nobiscum in Novo Testamento tantum, aut in utroque conveniunt. Sed in utroque unum caput Ecclesiae decernitur: nam Oseae primo legitur: Congregabuntur Filii Juda, et Filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum. Et Joannis X: Fiet unum ovile, et unus pastor.

[1] S. Thomas, S. theol. 2. 2. qu. 58. a. 1. c.: tanto enim regnum (Parm.: regimen) perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens.

Neque id soli Christo rationabiliter tribuendum est; ita quod post suam ascensionem in caelum absque duce, ac vicario Ecclesiam reliquerit: maxima namque inde confusio, sectioque in partes, et variarum opinionum, praesertim circa Fidem, et bonos mores incerta determinatio sequeretur. Non enim sciri posset, quae ut potissima esset tenenda sententia, nullaque iustitiam administrandi ratio, aut facultas haberetur: sed etiam ipsius Christi verbis repugnaret, quandoquidem singulariter Petro iniunxit, „Pasce oves meas“: Joan. cap. 21. v. 18. et iterum, „Petre rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos“: Luc. cap. 22. v. 30. Quapropter Petrum vicarium suum ostendebat. Quod etiam apertius expressit, cum dixit, „Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis“: Mat. cap. 16. v. 28.

Non autem dicendum est hanc dignitatem uni Petro, et non eius posteris esse concessam, cum Ecclesiam pari ordine usque in finem seculi duraturam Chri-

S. Thomas, De veritate fidei c. gent. l. 4. c. 76:

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (c. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: „Pasce oves meas“ (Joann. XXI, 17); et ante passionem: „Tu aliquando conversus confirma fratres tuos“ (Luc. XXII, 32); et ei soli promisit: „Tibi dabo claves regni coelorum“ (Matth. XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam

stus instituerit. Unde discipuli suis omnium fidelium vices tenentibus, ait, „Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi: Mat. c. 28. v. 20. Et Esaias c. IX. v. 7. inquit, „Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in iudicio, et iustitia amodo, et usque in sempiternum". Sequitur ergo ut ministerium hoc perpetua successione, usque ad consummationem seculi, tamquam ipsi Ecclesiae perutile, omninoque necessarium, sit confirmatum. Cum itaque Petrus fuerit a Christo vicarius totiusque Ecclesiae pastor subrogatus, consequens est, ut omnes Petri successores eandem habeant potestatem. Cumque Episcopi Romanae sedis locum Petri teneant, manifestum est, Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum esse ducem, atque magistram, omniumque Fidelium congregationem Romano esse pontifici uniendam. Qui ergo ab unitate Romanaeque Ecclesiae doctrina dissentit, proculdubio per devia oberrans, a Christo recedit: sed omnes Haeretici ab ea discordant, ergo ii ab recto tramite declinant, neque Christiani appellari possunt. Haereticus enim ille ducitur, qui sacrae Paginae, ac sacrosanctae Romanae Ecclesiae doctrinam pervertens, quam sequatur sectam sibi deligens, in ea obstinitate perseverat. sic instituit ut esset usque ad finem seculi duratura, secundum illud: „Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum" (Isai. IX, 7). Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem seculi; praesertim quum ipse dicat: „Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem seculi" (Matth. XXVIII, 20).

Per hoc autem excluditur quorumdam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum Pontificem, universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

Vom Papste lehrt Savonarola übereinstimmend mit dem hl. Thomas: „Et quamvis diversae Christianorum Dioeceses pro sua quaeque necessitate diversos habeant Episcopos, quia tamen una est Ecclesia quae ad unum tendit, totius populi Christiani caput unum esse oportet, ad quod communi consensu omnia referantur, ut omnes pariter in unam Fidem Catholicam coveniant, ne per opinionum, sententiarumque diversitatem pestiferum schisma obrepat, sed concordi potius foedere per unius sententiam Christiana Respublica conservetur."[1] Es ist dies dasselbe Argument, mit welchem der hl. Thomas die päpstliche Unfehlbarkeit beweist.[2]

Nach Savonarolas Lehre ist der hl. Petrus der erste Papst, das Haupt und Fundament der Kirche, der Stellvertreter (Vikar) Christi.[3] In der Kirche, der Welt Christi, ist der Papst als Haupt die universale Ursache, welcher alle anderen untergeordnet sind.[4] „Nel governo della Chiesa ancora le cose si riducono ad una principale, cioè nella città il capo spirituale è il vescovo, e poi in tutta la Chiesa è il Papa, et tolti via questi, rovineria tutto il governo della Chiesa. Così Dio nella sua Chiesa dal principio insino ad oggi ha posto sempre qualcuno per difesa di quella. E benchè si perda qualcuno e qualche membro e qualche parte del populo, tuttavia il corpo della Chiesa è stato sempre salvo, stato salvo il capo."[5]

4. Die Lehre des hl. Thomas über die Simonie. Der hl. Thomas betrachtet in der S. th. 2. 2. q. 100 die Simonie vom theologischen Standpunkte als Sünde. (Art. 1.)[6] Eine res spiritualis ist materia indebita für die Kontracte emptio und venditio. Dies folgt aus drei Gründen. 1) Weil die res spiritualis nicht mit einem irdischen Preis kompensiert werden kann: in dieser Unmöglichkeit liegt die radix pravitatis eines solchen Geschäftes. 2) Id non potest esse debita venditionis materia, cuius venditor non est dominus. Der Verkauf einer Sache bewirkt nämlich die Übertragung des Eigentumsrechts (dominium). Der Verkäufer kann aber kein Eigentumsrecht übertragen, welches er nicht selber hat. Praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator (nach 1. Kor. 4, 1). 3) Ven-

[1] Triumphus crucis lib. 3. c. 16. p. 342. Vgl. Predica sopra l'Esodo (Luotto p. 384): „Un Papa sopra tutti i vescovi, e tutto il corpo della Chiesa, il quale avesse a solvere tutte le differenze".
[2] S. Thomas, S. theol. 2. 2. q. 1. a. 10. c.
[3] Vgl. Luotto p. 384 sg. 379.
[4] Luotto p. 378 sq. Vgl. S. Thomas, S. th. III. q. 49. a. 1. ad 4.
[5] Pred. XXII sopra Ruth e Michea: Luotto p. 381. Cf. Sermo X sopra i Salmi: Luotto p. 382.
[6] Vgl. Sent. 4. d. 25. q. 3.

ditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita voluntate Dei proveniunt (Matth. 10, 8). Daher begeht man durch Kauf oder Verkauf einer res spiritualis, — worunter jeder contractus non gratuitus zu verstehen ist[1] — eine irreverentia gegen Gott und die res divinae: eine solche Handlung ist aber die Sünde der irreligiositas. Das Laster der Simonie bildet daher den Gegensatz zur Tugend der religio, welche in einer äufseren Protestation des inneren Glaubens besteht, und enthält also eine protestatio infidelitatis: der Verkäufer geriert sich äufserlich offen als dominus spiritualis doni, und darin liegt das häretische Moment.[2] Nach der Lehre des hl. Thomas liegen also in der Sünde der Simonie die Momente der irreligiositas und der protestatio infidelitatis; wegen des ersteren fällt sie unter die iniustitia, wegen des zweiten unter die haeresis. Dagegen ist nicht jede Simonie schon eine Sünde gegen den heiligen Geist.[3] Da nun die religio ein Teil der iustitia ist, und die fidelitas unter die religio fällt, so ist die Simonie eine species infidelitatis.

Demgemäfs definiert der hl. Thomas die Simonie so: studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Da nämlich die iniustitia und alle ihre Teile im Willen sicut in subiecto ihren Sitz haben, mufs die Simonie durch das Merkmal des Willens definiert werden, welches ihre höhere Differenz ausdrückt, und weiterhin durch die studiosa voluntas als nächste specifische Differenz, weil diese Sünde studiose, d. h. durch die electio voluntatis zu stande kommt.[4] Das Laster der Simonie kann übrigens auch der Papst begehen.[5] Die Simonie ist nach ihrem Begriffe schon iure naturali et divino verboten, weil sie im Widerspruch damit steht: diesem Verbote kann auch keine consuetudo präjudicieren.[6] Simonie findet statt nicht nur bei den Sakramenten;[7] sondern auch bei actus spirituales, die aus der potestas entspringen,[8] selbst bei dem usus spiritualis potestatis.[9] Simonie ist ferner der Kauf

---

[1] S. th. 2. 2. q. 100. a. 1. ad 5.

[2] Ib. ad 1.

[3] Ib. ad 2. Daher ist auch die Darstellung, die München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln u. Neufs 1865 II, 275 gibt, der Hauptcharakter der Simonie sei „das Injuriöse gegen den heil. Geist", dogmatisch oder theologisch falsch.

[4] Ib. ad 2.

[5] Ib. ad 7. Vgl. Sylvester Prierias: Summa summarum que Sylvestrina dicitur. Argentoraci 1518. fol. 421. § 4.

[6] S. Thomas, ib. art. 2. ad. 4.

[7] Ib. art. 2. c.

[8] Ib. art. 3. c.

[9] Ib. art. 3. ad 3.

und Verkauf eines spiritualibus annexum, welches dependens ex spiritualibus ist, wie die kirchlichen Beneficien.[1] Die Arten der Simonie sind munus a manu, a lingua vel ab obsequio.[2] Die Strafe der Simonie drückt der hl. Thomas in dem Grundsatz aus: qui muneris interventu spiritualia quaecunque assequitur, ea licite retinere non potest.[3] Diese privatio ist übrigens die Wirkung der ungerechten Erwerbung.[4] Aufserdem treten als positive Strafen noch Infamie und Deposition ein.[5]

Ganz dieser Lehre entsprechend sagt Savonarola: die Simonie ist eine Sünde gegen das 7. Gebot; dagegen sündigen nämlich: „Tertio i simoniaci, i quali uendono o comperano 'o altrimenti contrattano le cose spirituali per le temporali, ed e graue peccato, e quelli chel fanno sono escommunicati e maladetti da Dio e dalla chiesa, la quale per estirparlo no ha posto tante pene, che se si seruasseno, non si trouerebbono tanti in questo inuolti."[6]

5. Zur näheren Erklärung der Lehre des hl. Thomas und der Ansichten Savonarolas ist es nützlich, den Traktat über die Simonie von Cajetan[7] heranzuziehen. Erstlich gilt Cajetan als der beste Erklärer des hl. Thomas und gibt die Ansicht der Schule des letzteren am treuesten wieder. Zweitens hat Cajetan, wie es scheint, diesen Traktat im Hinblick auf den Fall Alexanders VI. und zwar implicite zur Rechtfertigung Savonarolas verfafst. Cajetan war Zeitgenosse Savonarolas[8] und mufste an ihm das gröfste Interesse nehmen, weil er demselben Orden angehörte; besonders aber deshalb, weil Cajetan, wie er später als General zeigte, der von Savonarola erstrebten und begonnenen Ordensreform die weiteste Verbreitung wünschte; endlich weil er in Savonarola einen Träger seiner eigenen Lehre, der strengen thomistischen Tradition erblickte. Offen durfte er damals noch nicht für Savonarola eintreten. Zu der Zeit aber,

[1] Ib. art. 4. c.
[2] Ib. art. 5. c.
[3] Ib. art. 6. c.
[4] Ib. ad 3.
[5] Ib. art. 6. c.
[6] Savonarola, Espositione sopra i dieci comandamenti. Della Simonia. (Molti deuotissimi trattati. Venetia 1547. fol. 197vo.)
[7] Caietanus, Opusc. Tom. II. tr. 9. (Romae 1570. fol. 90 sqq.) — Vgl. seinen Kommentar zur S. th. des hl. Thomas 2. 2. qu. 100. und sein Werk: Summula Peccatorum, v. Simonia (ed. Coloniae 1529. p. 520—530).
[8] Cajetan war 1469 geboren, trat 1484 in den Dominikanerorden, wurde 1500 Generalprokurator, 1508 General, 1517 Kardinal.

wo die Erinnerung an die Katastrophe noch frisch war, genügte zur Verteidigung in wirksamer Weise die principielle Rechtfertigung, und diese konnte theoretisch ohne Nennung von Namen geliefert werden. Aus dieser Absicht erklärt sich allein der merkwürdige Kasus, den Cajetan in der 3. Qu. seines Traktats vorträgt. Diese Qu. schrieb er in Rom „die 26. decembris 1504 inchoante" (er pflegte nämlich bei Tagesanbruch zu studieren), also unter Jul. II., aber vor dessen Bulle, durch welche jede simonistische Papstwahl für ungültig erklärt wurde (14. Januar 1505). Dafs Julius II. seine Bulle mit Rücksicht auf die Vorkommnisse bei der Wahl Alexanders erlassen hat, wird allgemein zugestanden. Als Cajetan jene Quaestio niederschrieb, mufs die Vorbereitung der Bulle im Gange gewesen sein. Vielleicht ist Cajetans Traktat aus einem Gutachten über die in der Bulle behandelte Frage entstanden. Jedenfalls sind die Ansichten Cajetans dem ihm befreundeten Papste nicht unbekannt geblieben, so dafs dieser Traktat sehr wohl zur Erklärung jener Bulle herangezogen werden kann. Die 3. Qu. lautet: „Utrum vacante sede, et quaerentibus omnibus pontificatum per fas et nefas propter ambitionem et avaritiam ac Ecclesiae ruinam (so lagen die Dinge beim Konklave Alexanders), liceat viro probo et digno (wie z. B. der Kard. della Rovere, Iul. II., war) quaerere pontificatum, adhibendo promissiones et exhibendo temporalia et beneficia etc. pro suffragiis propter hunc finem, ut in sede positus ecclesiae prosit, ut illam reformet." Durch diese Fassung konnte er die simonistische Wahl Alexanders kennzeichnen und zugleich damit die bona fides Savonarolas und seine Sache — die der Orden nicht aufgegeben hatte, wenn er sie auch zeitweilig ruhen lassen mufste —, verteidigen, als auch alle etwaigen Vorwürfe[1] gegen Julius II. gründlich beseitigen.

In der ersten Quaestio löst Cajetan die Frage, ob der simonistische Erwerb kirchlicher Beneficien im allgemeinen durch das ius divinum oder erst durch positive Kirchengesetze verboten sei. In der zweiten Quaestio behandelt er den simonistischen Erwerb des Episkopats. In der dritten Quaestio untersucht er einen anderen Fall — dare aliquid temporale pro episcopale sede habenda —, der wegen der besonderen Umstände gerade auf die simonistische Papstwahl anwendbar ist: darauf weist

[1] Vgl. Petri Andreae Gammari in Constitutionem Julii II. super electione simoniaca Romani Pontificis interpretatio (1527): Repetitionum ad Constitutiones Clementis Papae V. ad nonnullasque Extravagantes Volumen Sextum, Coloniae Agrippinae 1618. Tom. VI. P. 2. p. 86. n. 1.



auch der Ausdruck Pontificatus im Titel dieser Quaestio hin, welcher im Gegensatz zum Ausdruck Episcopatus in der zweiten Quaestio gebraucht ist.

Die Hauptsätze, welche Cajetan aufstellt, sind folgende. Quaestio 1. „Utrum emptio beneficiorum ecclesiasticorum sit simoniaca, quia prohibita, vel prohibita, quia simoniaca, hoc est: utrum sit in eorum emptione simonia de iure divino, aut positivo.“ Zur Lösung der Frage unterscheidet Cajetan zweierlei am kirchlichen Beneficium, clericatus ad minus et praebendae titulus. 1) Der clericatus ist eine Einrichtung des ius divinum. Denn er ist nichts anderes als addictio ad ministrandum sacrificiis divinis; und auch nach der Lehre des hl. Thomas (S. th. 2. 2. q. 100. a. 4.) ist das officium clericale kein spirituali annexum, sondern eine res spiritualis, deren Urheber Gott ist. Daher ist auch die Ansicht, welche Panormitanus vertritt, unvollständig, indem er nur die Ausübung des ordo und der Schlüsselgewalt aufzählt, das officium clericale aber übergeht. Denn obwohl es in den res spirituales Grade gibt, wo der ordo ein gröfseres spirituale ist als der clericatus und die Schlüsselgewalt mehr spiritual ist als viele ordines, so gehören doch alle diese Dinge zur Gattung der res spirituales und sind alle unverkäuflich, weil die ganze Gattung der spiritualia ein der Verkäuflichkeit widerstrebendes Material ist. Es gibt also in allen kirchlichen Beneficien unum spirituale et omnino invendibile, nämlich das officium clericale. 2) Das andere Element, der titulus praebendae, enthält vielerlei in sich. Das Recht auf das stipendium ist ex iure divino und ein spirituale, weil es mit dem officium clericale gegeben ist. Das stipendium selbst ist eine res temporalis, aber es ist divino iure debitum. Das Recht auf die Quantität und Qualität des Stipendium ist auch ein spirituale, weil es mit dem Recht auf das Stipendium identisch ist: denn der Kleriker hat nur ein Recht auf das Stipendium, was ihm von Gott als ius indeterminatum verliehen und von der Kirche nachher materiell in Bezug auf Quantität und Qualität positiv determiniert ist. Also ist auch das ius praebendae selbst ein spirituale und nur vom positiven Rechte in Bezug auf Zeit, Quantität u. s. w. näher determiniert. Daraus folgert Cajetan: „Eorum igitur qui in clerico beneficiato sunt, omnia de iure divino sunt, nisi — determinatio stipendii.“

Da nun ein spirituale nicht als Materie der venditio dienen kann, so folgt notwendig, dafs das ius praebendae nicht verkäuflich ist, und dafs der Verkauf simonistisch ist, nicht deshalb, weil er verboten ist, sondern weil er an sich selbst simonistisch

ist. Das Stipendium selbst oder die Präbende kann verkauft werden, da sie eine res pure temporalis ist.

Die Lösung der ganzen Frage gibt Cajetan mit diesen Worten: „Emptio ecclesiasticorum beneficiorum quae clericatui sunt annexa, et non solum illorum, quae habent administrationem clavium, aut executionem ordinis, est prohibita, quia simoniaca, et non simoniaca, quia prohibita, quia emptionis materia est res spiritualis, quae venalitati omnino repugnat, quod quia non adverterunt alii domini canonistae, erraverunt."

Der in der zweiten Quaestio behandelte Fall: „Utrum emens et acquirens episcopatum non intendendo solvere promissam pecuniam, sit simoniacus", kann uns hier nicht interessieren. Um so gröfseres Interesse bietet aber die dritte Quaestio dar: „Quaeritur, Utrum vacante sede, et quaerentibus omnibus pontificatum per fas et nefas propter ambitionem avaritiam ac ecclesiae ruinam, liceat viro probo et digno quaerere pontificatum, adhibendo promissiones, et exhibendo temporalia et beneficia, etc. pro suffragiis, propter hunc finem, ut in sede positus ecclesiae prosit, et illam reformet."

Die Handlung, welche hier in Frage kommt, besteht in der Hingabe einer res temporalis, um den bischöflichen Sitz zu erlangen. Sie kann entweder emptio vel quasi emptio sein, in quantum datur vel promittitur pecunia pro suffragiis habendis; oder aber redemptio vel quasi redemptio, in quantum promittitur vel datur pecunia pro redimenda vexatione ecclesiae aut propria. Es fragt sich also, ob der Kauf solcher Wahlstimmen in irgend einem Falle erlaubt ist. Jene Handlung selbst ist simonistisch. Cajetan beweist dies so: „In episcopatu sunt multa appetibilia[1] . . ., quae quantum ad propositum spectat, ad duo reducuntur, scilicet ad titulum pastoralem, et titulum praebendae, computando cum praebenda omnia temporalia, honorem, gloriam etc. Aut iste vir probus et dignus pontificatu, intendit directe ad acquisitionem authoritatis pastoralis, aut ad titulum praebendae. Si directe intendit emere suffragia pro titulo praebendae, tunc insurgunt diversae Canonistarum opiniones, credentibus quibusdam hoc esse simoniacum, quia prohibitum, aliis vero prohibitum, quia simoniacum. De qua difficultate erit quaestio specialis post,[2] quia in proposito constat, quod non refert, quae harum opinionum sit vera. Ex casu namque proposito patet, quod iste non directe intendit ad acquisitionem temporalium, sed directa et principalis

[1] S. Thomas, S. th. 2. 2. q. 185.

[2] Nämlich die Qu. 1., welche vom 28. Dez. 1504 datiert ist, während die Qu. 3. am 26. Dez. 1504 geschrieben wurde.



intentio eius est acquirere episcopalem potestatem, qua possit reformare ecclesiam. Si ergo intendit directe ad pastoralem authoritatem, manifeste et statim liquet, quod intendit directe emere suffragia pro spirituali authoritate habenda, et consequenter secundum omnes committit simoniam. Authoritas namque, qua cura habetur animarum, qua praesul populo prodest, quave non servari, ac reformari, ecclesiasticum corpus potest, est spiritualis, et a Christo data Petro, quum dixit, Pasce oves meas. Et confirmatur, quia ista duo obiecta, scilicet pastorale officium, et titulus praebendae, opposito modo se habent respectu intentionis, et respectu emptionis. Respectu namque intentionis vituperatur titulus praebendae, quia avaritiae, aut ambitionis videtur affectus episcopatus propter annexa temporalia. Commendatur autem pastorale officium, quia charitatis est velle aliorum incumbere saluti. Sed respectu emptionis magis vituperatur pastorale officium, quam praebenda, quoniam illud est materia nullo modo vendibilis, haec autem, aut est aliquo modo vendibilis, aut appropinquat ad naturam rerum venalium. Unde emptio in casu proposito, quamvis videatur habere in se quandam pietatis speciem ex intentione bene utendi pastoralis authoritate, est tamen secundum genus suum gravius simoniae peccatum, quam intendentis emere suffragia propter annexa temporalia, quia actus emptionis cadit super materia magis repugnante. Et quia omnis actus moralis transiens super materia sibi repugnante est secundum se pravus, consequens est, ut actus iste sit secundum se pravus, ac per hoc nulla possit rectitudine intentionis bene fieri."

Von der hier in Frage stehenden Handlung sagt Cajetan daher (ad 2.) ausdrücklich noch: „Simonia ista, ut patet ex dictis, est directe respectu spiritualium, ac per hoc totaliter sub iure divino tantum." Und weiter (ad 3.): „Hic non est sermo de simonia respectu tituli praebendae, de qua dubium est inter Canonistas, sed respectu spiritualis potestatis directe, quae non vertitur in dubium."

Bezüglich des anderen Falles, redemptio vexationis, unterscheidet er. Handelt es sich um die redemptio vexationis proprie, nämlich des Gewählten selbst, so trifft sie auf diesen Fall nicht zu: „quoniam secundum sanctum Thomam et communiter doctores, in consequutione beneficiorum redemptio vexationis proprie non habet locum ante ius acquisitum, constat autem quod huic non est acquisitum ius. Anders liegt die Sache, wenn es sich handelt um die redemptio vexationis ecclesiae." Die Untersuchung dieses besonderen Falles gehört aber nicht mehr zu

unserer Frage nach der Gültigkeit einer simonistischen Wahl; wir notieren daher nur die Antwort, die Cajetan auf die ganze von ihm gestellte Frage gibt: „Casus iste, ut proponitur, omnino est illicitus, potest tamen, dividendo actum redemptionis ab actu petitionis, licite fieri, pecuniam, non ecclesiastica beneficia dando."

Nach dieser klaren Lehre ist also die simonistische Papstwahl als ein quasi Kauf und Verkauf der päpstlichen Gewalt ganz und gar durch das ius divinum verboten, weil die päpstliche Gewalt eine res invendibilis ist und so der Natur der Sache nach jener Kontrakt gar nicht zu stande kommen kann. Darum mufs eine solche Wahl, ganz abgesehen von allen positiven Strafbestimmungen, ungültig sein, weil sie nur in der unmöglichen Form eines quasi Kaufes zu stande käme.

Aber noch klarer wird die Ungültigkeit, wenn wir die weitere Lehre Cajetans über den modus, wie die päpstliche Gewalt übertragen wird, berücksichtigen: „Si ad ortum itaque atque initium successionis Romani pontificis Petro spectes, rationem succedendi invenies fuisse ecclesiae Romanae appropriationem ad pontificatum Petri, firmatam et Petri morte et Christi mandato. Quum autem dicimus, Petrum et Romanum pontificem, et pontificem ecclesiae catholicae, non duos intelligas pontificatus, non enim sunt duo in actu, sed in potentia tantum, hoc est, quia potuissent esse duo, ut patet ex dictis. Unde non se habent sicut duo Episcopatus uniti, non erat siquidem in Romana ecclesia episcopatus ante Petrum, sed ipse Petrus Romanam ecclesiam evexit in pontificatum, non alium, quam suum, quem secum vehebat, ita quod pontificatus Petri, quem a Christo habuit relatum ad ecclesiam catholicam, retulit ipse Petrus ad ecclesiam Romanam appropriando sibi illam. Confert autem nonnihil haec pontificatus unitas ad hoc, ut idem sit Romanus pontifex, et pontifex ecclesiae catholicae, non solum unitate personae, sed identitate pontificatus."[1]

Verus papa wird daher nur derjenige, welcher Bischof der römischen Kirche wird, und das geschieht durch die Wahl: „Constat, quod secluso Papa, in ecclesia est potestas electiva Papae, seu applicativa papatus ad petrum, quae quomodocunque vocetur, habet pro obiecto coniunctionem personae, et papatus in fieri, et in dissolvi, ut patet de actu electionis quo petrus fit papa, et de actu depositionis, quo Petrus papa haereticus in corrigibilis deponitur."[2] Diese potestas applicativa papatus ad

[1] Caietanus, T. I. tr. 3. c. 3. fol. 38. col. 2. B.
[2] Caietanus, T. I. tr. 1. de autor. Papae c. 26. fol. 14. col. 2. E.



personam ist im Papste selbst, aber nicht formaliter, weil die Wahl des Papstes ein Akt des Wählers, aber nicht des Papstes selbst ist, sondern nur regulariter et principaliter, weil er die Wähler und den Wahlmodus determinieren kann. Das Subjekt (der Träger) dieser Wahlgewahl in formaler Hinsicht ist aus der Ausübung des Wahlaktes zu erkennen. „Apparet autem absque omni ambiguitate, quod electio papae ad Romanam ecclesiam spectat, computando intra Romanam ecclesiam Episcopos et Cardinales, qui velut suffraganei Romani archiepiscopi introducti videntur. Et propterea cessante omni humano statuto certisque existentibus ecclesiae Romanae membris in eadem regulariter est potestas electiva papae, non minus quam in caeteris ecclesiis potestas electiva suorum episcoporum. Ex eo enim quod Christus Dominus Romanam ecclesiam elegit in Petri ecclesiam propriam, dum ipsi ne ex Roma, sicut ex Antiochia papatum transferret, inhibuit (dicens, Venio Romam iterum crucifigi) ecclesiae Romanae potestatem electivam papae non positive, sed negative, hoc est oppositum non ordinando concessisse dicitur. In casu autem incertorum electorum, ecclesiae universali eadem ratione (quia scilicet est Episcopus universalis ecclesiae) et eodem modo, scilicet negative dedisse intelligitur. Ex statuto autem humano, apostolica autoritate contractum per viam determinationis positive est subiectum potestatis electivae ad Cardinales Romanae ecclesiae solos. Papa enim ex eminentia potestatis, curae ac regiminis universalis, potest de electiva potestate decernere, ipsamque sic dirigere et ordinare, ut contrario modo faciendo, irrita sit in suo opere et subiecto, ut patet in gestis ipsorum Pontificum, et observatione ecclesiae."[1] Nach dieser Lehre, welche die Schultradition des Dominikanerordens enthält und darum auch die mafsgebende Ansicht für Savonarola sein mufste, war der notorisch durch Simonie vollzogene Wahlakt ex iure divino unwirksam und ungültig, weil der Kauf der päpstlichen Gewalt iure divino verboten ist. Auch können weder die positive Determination der Wahl durch einen Papst noch die canones daran etwas ändern, weil das ius divinum unveränderlich ist. Daher konnte es für Savonarola gar nicht auf die Autorität der Kanonisten ankommen: für ihn war die Sache theologisch entschieden.

Es ist daher kaum nötig, aufser Cajetan noch andere Theologen anzuführen, um die Tradition zu beweisen. Wir wollen nur einige Zeugen anführen. **Fortsetzung folgt.**

---

[1] Caietanus, T. I. tr. 2. c. 22. (fol. 23. col. 3. K.)



BEITRÄGE ZUR KRAKAUER THEOLOGENGESCHICHTE DES XV. JAHRHUNDERTS.

Aus Breslauer Handschriften.

Von Lic. CASIMIR VON MIASKOWSKI.

Eine wahre terra incognita stellte bisher die Geschichte der theologischen Fakultät an der Universität Krakau dar. Die oberflächlichen Notizen Wiszniewskis in seiner Geschichte der polnischen Litteratur, eine allerdings wichtige Quellenpublikation Szujskis, die Statuten und Matrikel, sowie Professorenliste der theologischen Fakultät umfassend, sowie eine neuere fleifsige Studie des Krakauer Professors Gromnicki über „die Geschichte der theologischen Fakultät der Iagellonischen Universität" (in deutscher Sprache) bildeten die ganze einschlägige Litteratur. Daher kann nur mit grofser Anerkennung und Dankbarkeit das kürzlich erschienene Werk des Lemberger Professors Dr. J. Fijałek u. d. T.: Studya do dziejów uniwersytetu krakowskiego i jego wydziału teologicznego w XV. wieku. (Studien zur Geschichte der Krakauer Universität und der theologischen Fakultät an derselben im XV. Jahrhundert, Krakau 1898) begrüfst werden. Es kann in mancher Beziehung mit Recht grundlegend genannt werden, obwohl es keine umfassende Geschichte der theologischen Fakultät, sondern nur „Studien" bieten will. Wir möchten es dem Verfasser gerade als Verdienst anrechnen, dafs er nicht gleich eine zusammenhängende Darstellung bringen wollte, sondern diese so durchaus nötige Vorarbeit lieferte, auf der sich nun ein mehr analytisches Ganzes stützen kann. Nachdem der Verfasser in den 3 ersten Abschnitten manche neuen Beiträge über Privilegien, Fundationen und Einrichtungen an der Jagellonen-Universität gebracht, im IV. und V. Kapitel darauf noch unbekannte Einzelheiten über den berühmten Humanisten Konrad Celtes und Reden dessen jüngeren Gesinnungsgenossen Sacranus aus einer Petersburger Handschrift mitgeteilt, geht er im VI. Abschnitt zu biographischen Studien über die ersten bedeutenderen Professoren der Theologie, einheimischen wie auswärtigen, an dem neugegründeten Musensitze über. Mit bewunderungswerter skrupulöser Peinlichkeit stellt er alle Daten aus dem Leben dieser Gelehrten zusammen, die irgendwie sich aus den bisherigen Publikationen, den Prager und Krakauer Matrikeln

und Promotionsverzeichnissen, den bisher veröffentlichten Codices epistolares s. XV. u. a. zusammentragen liefsen. Ebenso fleifsig sind die Notizen über die in verschiedenen Handschriften zerstreuten Schriften der Krakauer Theologen gesammelt, indessen hat der Verfasser nur die in Betracht kommenden Handschriften der Lemberger Ossolinskischen Bibliothek selbst eingesehen und gibt uns infolgedessen nur über diese genauere Nachrichten, bei den zahlreichen Codices der Krakauer Universitätsbibliothek begnügt er sich mit den in dem allerdings ausgezeichneten Katalog Wisłockis gegebenen Notizen, bei andern Bibliotheken wiederholt er nur anderswo gefundene oder ihm von befreundeter Seite zugegangene kurze, nicht immer verläfsliche Aufzeichnungen.

Wir hatten uns nun der Mühe unterzogen, die für die Krakauer Theologen- und theologische Litteraturgeschichte in Betracht kommenden Handschriften der Breslauer Universitäts-Bibliothek (in der Stadtbibliothek fand sich aufser einem handschriftlichen Sacramentale des Nicolaus von Blonie nur die Breslauer Inkunabel dieses Traktats) einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen, deren nicht uninteressante und manches Neue liefernden Resultate wir in den folgenden Zeilen zur Kenntnis der interessierten Kreise bringen zu müssen glaubten. Während unsere Nachforschungen in der Handschriftensammlung der Universitäts-Bibliothek nach den Schriften des Johannes Isner, des ersten Professors der Theologie an der neugegründeten Hochschule, in welchem Fijałek einen Scotisten vermutet, erfolglos geblieben — es sind überhaupt nur einige Predigten von ihm erhalten —,[1] fand sich von seinem gleichzeitigen Amtsgenossen, Johann Sczekna, dem ersten ausgesprochenen Thomisten in Krakau, ein ganzer Band Predigten, auf welchen bereits Kliman[2] hingewiesen hatte, ohne ihn genauer zu beschreiben. Es ist dies die Hs. I. Fol. 609, der Bibliothek des St. Matthias-Stiftes in Breslau entstammend, fast ganz von einer Hand in 2 Kolumnen schön und deutlich im Jahre 1403 und, wie vereinzelte polnische Glossen beweisen, wohl in Krakau selbst geschrieben.

[1] Übrigens enthält die Hs. I. Q. 381, auf welche wir erst nach Abschlufs dieser Arbeit aufmerksam wurden, die auf den Tod Isners in der Universität gehaltene Trauerrede. Leider erfahren wir daraus weder das Todesjahr noch auch irgend welche historische Notizen über den ersten Theologen der Krakauer Universität. Zeissberg (Die poln. Geschichtschreibung des Mittelalters. Leipzig 1873 S. 169) macht die treffende Bemerkung, dafs diese bei verschiedenen Anlässen öffentl. gehaltenen Predigten und Reden meist sehr phrasenreiche und inhaltsleere historische Quellen sind.

[2] Věstnik České Akademie. II. Jahrband. 1893 S. 64.

Sie beginnt fol. 1: Osculetur me osculo oris sui. Cantico primo. Ad gloriam primo et honorem sancti Andree sumo illud verbum.[1] Es folgen, mit dem Anfange des Kirchenjahres somit beginnend, Predigten auf das Fest der hl. Barbara, der Unbeflekten Empfängnis, des hl. Apost. Thomas, zwei Predigten auf Weihnachten, das Fest des hl. Stephanus, Johannes, Thomas v. Canterbury, Fabianus und Sebastianus, Antonius, der hl. Agnes, de purificacione, der hl. Agatha, Dorothea, Apollonia, Juliana, des hl. Mathias, Translatio Wenceslai, den hl. Thomas, die hl. Cyrill und Method u. s. w. nach der Reihenfolge des Kirchenjahres; die letzte ist auf das Fest der hl. Apostel Simon und Juda. Während mit Ausnahme von Weihnachten die Festtage des Herrn nicht berücksichtigt sind, finden sich auf die Feste Mariä sehr sorgfältig ausgearbeitete längere Predigten. Nicht alle Themata sind nämlich ausgeführt, von manchen finden sich nur kurze Skizzen, welche besonders das Historische und Biographische bezüglich der einzelnen Heiligen umfassen. Bei manchen, wie dem hl. Ägidius, wird die Legende wörtlich angeführt.

Das Explicit lautet auf fol. 164 ro: Explicit postilla super evangelia de Sanctis collecta per Reverendum Magistrum Sczeknam. Et sunt finita Sabbatho die in vigilia Judica scilicet infra dominicam qua cantatur Judica Domine Sub anno dni CCCC°IIj°. Dann folgt noch eine Predigt auf das Schriftwort Cumque ad preceptum tuum elevabitur aquila et in arduis ponet nidum Job 39° und eine längere Homilie auf das Leiden des Herrn, welche Predigten auf alle Tage der Karwoche enthält.[2] Es beginnt fol. 169: Extendit manum et arripuit gladium ut ymolaret filium suum Gen. XXVIj und schliefst auf f. 198. Kol. 1. Nur noch die folgende Predigt de resurrectione domini ist Sczekna zuzuweisen, in den folgenden, von fol. 204 an von anderer Hand geschriebenen kehrt die Bemerkung wieder: Sequitur alius sermo per proczynam, fol. 217 sermo in die parasceves per procynam.

Die litterarische Hinterlassenschaft der folgenden von Fijałek

[1] Interessant und beachtenswert ist die Bemerkung auf fol. 1. gegen Ende: Ambulans Ihus iuxta mare galilee. Istud evangelium, quod vobis expositum est in vulgari scribitur Matth. 4° etc. Daraus, wie aus den polnischen Glossen folgt, dafs diese Predigten in polnischer Sprache gehalten wurden.

[2] Die Rubriken lauten: In die palmarum, feria secunda post diem palmarum, feria tercia etc. Somit wären die Dicta super Passionem domini in der Hs. 1444 der Krakauer Univ.-Bibl., einst Sczeknas Eigentum, wohl mit der unsrigen identisch, aber unvollständig, denn sie beginnen „pro feria 4 post diem Palmarum."

behandelten Theologen des jungen Musensitzes am Weichselstrande, des böhmischen Mönches Mauricius a Sancto Marco, des Bartholomäus aus Jasło und Nikolaus Pyser ist recht gering. Von letzterem, von dem sonst nichts erhalten, wäre in unserem noch näherhin zu beschreibenden reichhaltigen Codex des Johannes von Kreuzburg I. Q 376 eine theologische Disputation zwischen diesem und Pyser, den Kreuzburg seinen Lehrer nennt, zu erwähnen. Die Quaestio disputata lautet fol. 168: Utrum Christi gloriosa resurrectio sit nostrorum corporum ad futurum statum exemplaris et causativa reformacio.

Bedeutender als die Ebengenannten ist der als Kanzelredner gefeierte Nikolaus Wigandi, ein Krakauer von Geburt. Von seinen Schriften kennt Fijałek die in der Hs. I Q 94 der Breslauer Universitätsbibliothek befindlichen, auf Grund von Vorlesungen entstandenen Traktate „dicta super decem praecepta" und die lectura de indulgentiis, entscheidet aber mangels autoptischer Einsicht der Handschrift die Frage nicht, ob das in derselben angegebene Jahr 1423 das Jahr der Abfassung oder der Abschrift des Traktates ist; da er aber nachgewiesen, dafs Magister Nikolaus bereits im Jahre 1421 nicht mehr zu den Lebenden zählt, so vermutet er nur das letztere. So ist es auch in der That, wie das Explicit fol. 150 beweist. Es lautet nämlich: Expliciunt dicta super decem praecepta domini compilata per Reverendum magistrum Nicolaum Wygandi de Cracovia doctorem decretorum ac baccalarium formatum sacre theologie universitatis Pragensis. Anno domini Millesimo CCCC° XXIII° scripta in universitate Cracoviensi per fratrem Jodocum[1] magistrum in artibus ac baccalarium in decretis cano-

[1] Der Kopist Jodocus von Ziegenhals ist eine auch in der schlesischen Geschichte nicht unbekannte Persönlichkeit. Im Jahre 1416 in Krakau immatrikuliert, erwirbt er hier zwei Jahre darauf das Baccalaureat, drei Jahre später das Magisterium in den Künsten gleichzeitig mit Nikolaus von Blonie, dem berühmten Verfasser des über zwanzigmal gedruckten Sacramentale. Als Magister erklärte er nach eigenem Zeugnis in den Jahren 1422 und 1423 in Krakau die Summa des hl. Raymundus von Pennafort und erhielt hier am ersten Oktober des letzteren Jahres das Baccalaureat in den Dekreten. Nach Breslau zurückgekehrt, ist er 1426 Prior, drei Jahre später bereits Abt des Sandstifts in Breslau und hat als solcher die vielgenannte Chronik der Äbte des Sandstifts verfafst. Er starb 1447. Die Universitätsbibliothek ist im Besitze mehrerer von ihm geschriebener Handschriften. Vgl. Heyne, Dokumentierte Geschichte des Bistums Breslau. III, 906—912; Grünhagen, Annalistische Nachlese in der Zeitschrift d. Ver. für Gesch. und Altert. Schlesiens. B. IX, S. 186 und 187; Zeifsberg, Die polnische Geschichte Geschichtschreibung des Mittelalters, Leipzig 1873. S. 184. Kętrzyński (O narodowości polskiej w

nicum regularem Monasterii beate Marie Virginis Wrat. in Arena. Laudate et orate pueri pro eo etc. Dieser ein damals sehr beliebtes Thema behandelnde Traktat beginnt mit den Worten: In omnibus diebus vite tue in mente habeto domini et cave ... und enthält, wie das am Ende befindliche Register beweist, eine mehr dogmatisch-moralphilosophische als kasuistisch-praktische (wiewohl auch dieses nicht ausgeschlossen ist) Erklärung des Dekalogs, ähnlich wie der gleichnamige, in einer Budapester Handschrift erhaltene und von Fijałek genau beschriebene Traktat des Magister Franciscus aus Creisewitz oder Brieg.

Besonders auffallend ist die reiche Kenntnis und die häufigen Citate der Schriften der Kirchenväter. Es werden Augustinus, Chrysostomus, Gregorius, Boëcius, Cassiodor, Isidor von Sevilla, Johannes Damascenus, der hl. Anselm, Bernhard, besonders oft natürlich der hl. Thomas von Aquin citiert. Selbst Ciceros Officia werden herangezogen. Ein genaues alphabetisches Register (fol. 295 vo. — 304 vo.) zu dem ganzen Traktat von fremder Hand gibt von der fleifsigen Verarbeitung und Benützung desselben Zeugnis.

In derselben Hs. finden sich noch die bereits erwähnten Vorträge über die Lehre vom Ablasse auf fol. 283 vo. — 295 vo.: Im Beginn lesen wir: Subsequentes materie de indulgenciis recepte sunt de lectura mgri Nicolai Wygandi super c. Ind. autem de pe. et re.

Sie werden in 4 Abschnitte geteilt: Quid sit indulgencia et quotuplex sit, quantum sufficiat ad proportionatum et unde traxerit originem, secundo de ministro, tercio de suscipiente, quarto de valore et effectu earundem.

Da dies Kolleg, wie aus dem Incipit zu ersehen, die Ablafslehre als Thema des Kirchenrechts behandeln will und Jodocus von Ziegenhals, der 1416 nach Krakau kam, es jedenfalls gehört hat, so schliefsen wir daraus wohl nicht mit Unrecht, dafs Nikolaus Wigandi auch noch nach dem Jahre 1410 vorzüglich über Kirchenrecht las, wofür auch der Umstand spricht, dafs er meist nur doctor decretorum, niemals professor sacre theologie genannt wird.

Bedeutender und fruchtbarer als dieser ist der Schlesier Franz von Creisewitz, von welchem schlesische Forscher wie Close, Heyne und Henschel nichts zu wissen schienen; er hatte allerdings, nachdem er die Prager Universität aufgesucht, keine

Prusach Zachodnich i na Pomorzu w czasie wojen krzyżackich im Pamiętnik Akademii Umiejętności Krakau 1874 Band I. S. 219) läfst ihn fälschlich aus Westpreufsen entstammen.



Beziehungen zu seiner engeren Heimat unterhalten. Die Bemerkung Fijałeks mit Berufung auf Wiszniewski, Hist. lit. polsk. V, 15,[1] Close habe unseres Magisters Kommentare zu den Evangelien des hl. Matthäus und Johannes auf der Bibliothek des Sandstiftes in Breslau gesehen, beruht auf einem Irrtum. Wiszniewski beruft sich a. a. O. auf die Hs. AA. XII. 19, jetzt Nr. 2294 der Krakauer Universitätsbibliothek, welche einst Eigentum unseres Theologen gewesen war. Bei der ersten Durchsicht des Codex hatte übrigens Wiszniewski selbst an der Autorschaft des Brieger Gelehrten gezweifelt, wie seine eigenhändige Bemerkung in der genannten Hs. beweist,[2] und da kein positiver Beweis dafür spricht, müssen auch wir diese „Disputata" unserem Magister Franziskus absprechen.

Es findet sich nun doch in der Breslauer Universitätsbibliothek ein bisher unbeachteter Codex mit der Sign. I. fol. 606, der u. a. Predigten mit der Aufschrift sermones doctoris Francisci enthält, welche wir für Erzeugnisse des uns beschäftigenden Gelehrten halten möchten. Denn einerseits wird Kreyswicz von seinen Zeitgenossen mit Vorliebe nur magister oder doctor Franciscus ohne jeden Zusatz genannt, wie dies die in den Hss. 686, 1176, 1275, 1284, 2294 u. a. der Krakauer Univ.-Bibl.[3] sich findenden Notizen beweisen; andrerseits enthält unser Codex im ersten Teil Heiligenpredigten, welche eine auffallende Bevorzugung polnischer Nationalheiliger (es finden sich Predigten auf die Feste des hl. Stanislaus und seine Translatio, die hl. Hedwig, die hl. Ludmilla, de quinque fratribus) verraten, so daſs diese Predigten, welche übrigens, wie auch die Aufschrift bei den Sermones dris Francisci zeigt, nicht von unserm Brieger herstammen, wie auch die Provenienz der Handschrift (sie entstammt der Bibliothek der Corpus Christi-Kirche in Breslau) auf eine polnische Kirchenprovinz als Ort der Abfassung hindeuten.

Es folge nun eine Inhaltsangabe des in zwei Kolonnen von drei Händen des XV. Jahrhunderts geschriebenen Codex: fol. 1—192 Heiligenpredigten (Hand I).

fol. 193 (Hand II) Incipit: In nomine domini amen. Cum appropinquasset Ihus iherosolymis etc. In praesenti dominica mater sancta ecclesia agit de adventu Christi, quo adveniente ...

fol. 255.: Expliciunt doctrinae super evangelia dominicalia

---

[1] A. a. O. S. 93 im Text und Note 2. und 3. Der verehrte Autor las bei Wiszniewski Note (8) für (9).

[2] Wisłocki, Catalogus codicum mss. bibl. univers. Jagell. Cracov. Cracoviae 1877—81 S. 548.

[3] Wislocki l. c. S. 208, 299, 321, 324, 548.

pro villanis. Sit laus domino. A. D. 1459 (nicht 1479, wie im Katalog) in die ss. Felicis et Adaucti Martyrum.

fol. 256 ro. (Hand III): Hic sequuntur residui sermones dris Francisci alij habentur in alio volumine.

Inc. Cum appropinquasset ihus iersolymis videns civitatem flevit super illam dicens . . . . . luce 19°. Die letzte Predigt auf die Worte: Loquente Jesu ad turbas ecce princeps unus accessit ad eum dicens: Domine filia mea defuncta est etc.

fol. 308 ro.: Expliciunt sermones scripte per frem Caspar hennig eysenmenger vocatus de ordine frum predicatorum.

fol. 308 vo. (Hand I. wieder) Sermo de S. Bernhardino und verschiedene Predigten auf Feste der Heiligen, aber auch Festtage des Herrn und der allerheiligsten Jungfrau.

Aufser diesen findet sich noch in der Hs. I. Q. 381 eine durch das Explicit sicher bezeugte, vor den Doktoren und Magistern der Krakauer Universität gehaltene Predigt von Kreyswicz auf die Worte: Misereor super turbam Matth. VII°.[1]

Eine reichere Ausbeute liefern die Breslauer Handschriften für die genauere Kenntnis der Schriften eines jüngeren Landmanns des Brieger Gelehrten, des Schlesiers Johann von Kreuzburg, des ersten Theologen, der in Krakau den Doktorgrad in der Theologie erhielt. Fijałek ist von seinen Schriften, da er

---

[1] fol. 213ro—220ro. Dort: Explicit sermo magistri Francisci de Brega professoris sacre theologie. Hier möchte ich erwähnen, dafs ich noch zwei Predigtpostillen des XV. Jahrh. aufgefunden, deren erste in Krakau selbst, die zweite jedenfalls in einer polnischen Gegend geschrieben wurde, wie die allerdings nicht sehr zahlreichen polnischen Glossen beweisen. Erstere in der Hs. I. Q. 307 enthält mit dem ersten Adventsonntag beginnend Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahrs. Das Inc. lautet: Ex quo hodierna die dominica sc. prima in adventu dni est renovacio et inchoacio . . . . . Das Expl. fol. 284: Et sic est finis huius postille que finita est infra octavam corporis Christi per Nicolaum de Wynczig (heute Winzig) pro tunc vicario (sic) ad sanctum Stephanum Cracovie. In Anno dni 1456. Polnische Glossen fol. 253. doschczatu usque ad consummacionem. fol. 260, 264, 267, 271 u. s. w. Letztere in der Hs. I. Q. 331 enthält eine Postille auf die Festtage des Herrn, der allerhl. Jungfrau und bedeutenderer Heiligen (u. a. Adalbertus, Stanislaus und Translacio Stanislai, Wenceslaus), auch Gelegenheitspredigten wie in dedicacione ecclesie und de novo sacerdote. Inc. In illo tempore ambulans Ihus iuxta mare galilee . . . . . . secuti sunt eum. Quia evangelium sepius audistis et auditis huius dici solempnitatis . . . . Auf fol. 1vo. findet sich von einer Hand des XV. Jahrh. die Bemerkung: Sermones isti pertinent ad praeposituram Novi castri pro fratribus. Auf dem rückseitigen Deckel findet sich ein polnisches Salve Regina: Sdrowa maria madko myloscy zywoth slotkoczy y nadzeya nascha sdrowa yesz u. s. w.



Henschel[1] nicht eingesehen, nur die Hs. I. Q. 376 aus den Notizen des Direktors des Lemberger Ossolineums Dr. Kętrzyński bekannt. Aufser seinem Traktat „de Missa et horis canonicis“ findet sich noch in der Hs. I. Q. 127 ein Sermo de corpore Christi von ihm.

Die erstgenannte Hs. I. Q. 376, einst im Besitze des Sandstiftes in Breslau, aus welcher Fijałek kurze Notizen mitteilt, war Eigentum unseres Theologen und ist zum gröfsten Teil von ihm selbst geschrieben. Der interessante Codex enthält nach den Aufschriften und Rubriken folgendes:

fol. 1—19: Expliciunt sermones domini Johannis Caldarini decretorum doctoris. Es folgen verschiedene Predigten.

fol. 37: Sequitur de corpore Christi.

fol. 42: Sequitur de annunciatione gloriose Marie Virg. Dann folgt nach einigen leeren Blättern auf einem Pergamentblatt von der Hand Kreuzburgs selbst auf fol. 65: Istud est principium meum scilicet mgri Johannis Cruczeburg circa epistolas, que lecte sunt per me in studio Cracoviensi anno dni 1410. Inc. Sepius proposui venire ad vos, sed prohibitus sum usque adhuc, ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in ceteris. Sic scribitur ab aplo Romanorum caplo primo. Reverendissimi pres, magistri et ceteri dni praeceptores karissimi. In hoc actu per me fiendo et pro principio a noviter in ista facultate promotis habendo, que consueverunt fieri que in principio oportet haberi (viel verbessert hierbei). Quorum primum est divini adiutorii invocacio, secundum sacre sciencie laudabilis commendacio, tercium est graciarum accionum condigna relacio etc.

fol. 81—86 (vo): Ista est collacio, quam fecit M. Jo. Cruczeburg pro honore regis polonie in Cracovia ratione victorie contra Prothenos anno Dni MCCCC° (so offenbar irrtümlich statt 1410) Inc.: Exaltabo te Dne, quoniam suscepisti me nec delectasti inimicos meos super me.

fol. 87—92: Hoc est principium circa sentenciarum primum mgri Jo. Cruczeburg Anno dni 1413: Ostendit mihi dominus fluvium aque vive. Apok. 27°. Questio, quam moveo, eciam in principio istius primi sentenciarum sit ista: Utrum per noticiam naturaliter nostro intellectui insertam possumus deum cognoscere et summam unitatem divine essencie cum personarum trinitate compossibilem comprehendere.

fol. 100—102: Hoc est principium circa secundum sentenciarum Mgri. Jo. Cruczeburg. (Ohne folgende Quaestio.)

[1] Henschel, Schlesiens wissenschaftliche Zustände im XIV. Jahrhundert. Breslau 1850 S. 46 Anm.

fol. 103—105 vo: Principium M. Jo. Cruczeburg circa quartum sententiarum.

fol. 105 vo: Et patet principium quarti libri sentenciarum Anno dni 1414 Mgri Jo. de Cruczeburg in die bti Ruffi, quando rex Polonie obtinuit contra Prutenos 14 civitates et aliqua castra. Et postea in die Lamperti 27 civitates ut Cracovie narrabatur.

fol. 106 vo: Hoc est principium circa doctoratum Mgri Johannis Cruczeburg anno dni 1423 in studio Cracoviensi.

fol. 117: Et sic est finis huius recommendacionis sacre scripture anno dni 1423 pro docturato (sic) recepto mgri Johanis Cruczeburg a Mgro Francisco et a Mo Nicolao Pyser in die sancti Francisci in studio Cracoviensi.

fol. 118: Quaeritur, utrum praelatis ecclesie liceat conferre beneficia suis consanguineis aliis melioribus praetermissis.

fol. 122: Aufschrift: Ad istam questionem debeo respondere M. Jacobo.

Quaeritur, utrum canonice electus in praelationem aliquam melius faciat consenciendo vel recusando eleccionem de se factam praetermissis racionibus propter brevitatem et declaracionibus ulterioribus tamquam non requisitis ex dictis mgri mei.

fol. 127: Notatur, quomodo secundum canones debeant iniungi certe penitencie pro peccatis.

fol. 135: Tibi dico surge. Sic scribitur Luce VII°.

fol. 143 vo: Et sic est finis huius collacionis, quam fecit Cracovie Mgr. Johannes de Cruczeburg sacre theologie licenciatus anno dni 1418 in quattuor temporibus Sancti Michaelis apud sanctam Annam coram omnibus mgris et studentibus. Oretur deus pro eo.

fol. 144—151: von anderer Hand geschrieben, derselben, wie der ganze Codex I. Q. 127: Capitula reformacionum sive articuli iuxta decretum concilii Constanciensis reformandi.

fol. 151: Expliciunt capitula reformacionum per N. de laza scripta per sanctissimum dominum nostrum papam Martinum V in concilio Constanciensi data anno dni 1418.

fol. 153: Notatur circa epistolas Pauli. (Allgemeine Betrachtung über den hl. Paulus und seine Briefe.)

fol. 168: Ista est proposicio . . . . Mgro Nicolao Pyser pro cursu meo (die Mitte oben weggeschnitten).

Quaestio disputanda est ista: Utrum Christi gloriosa resurrectio sit nostrorum corporum ad futurum statum exemplaris et causativa reformacio.

Inc. Et arguebat Magister meus et sacre theologie professor ad partes.

fol. 177: Ista est posicio, per quam respondi Mgro Francisco in cursu meo secundario.

Quaeritur, utrum homo sine gracia possit facere aliqua opera meritoria.

fol. 186 ro: Ista est posicio, per quam respondi mgro Andree Mergenburg (sic) circa sentenciarum.

Quaeritur, utrum sciens se esse in caritate, possit exire in actum meritorium vite eterne sine spiritus sancti speciali mocione.

fol. 195: Ista est posicio, ad quam respondi circa sentenciarum.

Quaeritur utrum suffragia vivorum valeant a penis purgatorii redimere animas defunctorum.

fol. 204: Quaeritur, utrum per artificium medicine vita hominis ultra periodum suam sibi per naturam determinatam poterit prolongari.

fol. 207: Recommendacio baccalaurei sc. Georgii de Crucburg[1] una cum posicione M. Jo. Cruczeburg.

fol. 209 vo: Posicio baccalaurei Cristani de Zemeczycz[2] recommendandi per M. Jo. Cruczeburg.

fol. 211: Exhortatio decani coram omnibus studentibus post convocacionem rectoris universitatis studii Cracoviensis (enthält nichts Bemerkenswertes).

fol. 212: Ista est determinacio facta per me Nycolao Debecz. (von anderer Hand).

fol. 211: Posicio in promocione Jo. de Szolkow ad bacc.

fol 218: Ista est posicio M. Jo. Cruczeburg in promocione Nycolay de Raduskuow[3] ad gradum bacc. in Cracovia cum sophismate.

Diese Handschrift bietet somit auch einige erwünschte Ergänzungen zu den von Fijałek gesammelten biographischen Notizen über unseren Schlesier. Wie aus den ersten Worten der zu Beginn der Vorlesungen über die Briefe des hl. Paulus gehaltenen Einleitungsrede ersichtlich ist, war unser Kreuzburger

[1] Er wurde im Wintersemester 1403 zum baccalaureus in artibus promoviert. Muczkowski, Statuta noc non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica Cracoviae 1849 S. 4.

[2] Er wurde (Cristanus de Zemenecz) zusammen mit Johannes de Zolkow im Sommersemester 1404 unter dem Dekanate unseres Magisters promoviert. L. c. S. 4.

[3] Im Promotionsbuch erscheint er als Nikolaus de Radodkaw im Sommersemester 1407 L. c. S. 6.

Magister im Jahre 1410 bereits Baccalaureus der Theologie noviter promotus, mochte also diesen Grad gerade in diesem Jahre erlangt haben. Damit stimmt dann auch der Umstand überein, dafs unser Magister in der von Szujski[1] veröffentlichten Professorenliste auf Elias von Wąwelnica folgt, der im Jahre 1409 als Baccalaureus erscheint. Im J. 1418 tritt Kreuzburg bereits als Licenciat der Theologie auf (fol. 143 unserer Hs., siehe oben), 5 Jahre später erhält er den theologischen Doktorhut. Als Promotoren fungierten seine älteren Kollegen, Nikolaus Peyser und Franz von Brieg. Die Promotionsrede hatte zum Thema die Empfehlung der hl. Schrift.

Die zweite, zum grofsen Teil von unserem Magister selbst geschriebene Handschrift führt die Signatur I. Q. 167 und enthält zwei unvollendete Traktate des Kreuzburger Gelehrten über das hl. Mefsopfer und das Breviergebet.

Der Traktat über die hl. Messe beginnt fol. 1 ohne Aufschrift mit den Worten: Mundamini qui fertis vasa Domini: Jsai. 51°. Domini mei, quam terribile et esxecrabile eos, qui in ministerium Dei vocati sunt . . . . und reicht bis fol. 24 vo, wo er mit der Erklärung der Worte des Kanons: Hanc igitur oblationem abbricht. Diese Arbeit ist eine mehr dogmatische und theoretische Erklärung des hl. Mefsopfers, wobei auch die besondere Berücksichtigung der historischen Entwicklung des Mefsritus auffällt. Deshalb zieren zahlreiche Schriftworte und noch zahlreichere Vätercitate das Werk. Auf fol. 26 folgt auf einem Pergamentblatt die selbstgeschriebene Praefatio des folgenden Traktats de horis canonicis, der zuerst eine genaue liturgisch-praktische Erklärung des officium divinum, dann auch von fol. 71 ro (Sequitur de Missa) des hl. Mefsopfers bietet, welch letztere jedoch mit dem Gloria wieder abbricht (auf fol. 25, das die Fortsetzung von fol. 74 enthält.) Dieser zweite Traktat läfst den in der Praefatio ausgesprochenen Zweck der praktischen Unterweisung der Ordinanden deutlich erkennen. Wir lassen hier den Anfang der nicht uninteressanten, bisher unbekannten Vorrede folgen:

Quia cum in presenti tempore Reverendissimo pre dno et dno Alberto episcopo Cracoviensi eiusdem studii Cancellario existente sub beatissimo Johanne papa XXIII° ecclesiam Romanam auctoritate omnipotentis dei regente tam multorum clericorum

---

[1] Statuta i matrykuły wydziału teologicznego uniwersytetu Jagiellońskiego z XVI. wieku. ed. Szujski im „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce“ tom. I. Krakau 1878. S. 85 Cfr. Fijalek, l. c. S. 98.

ad sacrosanctos ordines promoveri volencium ac eciam aliquorum iam de facto promotorum de sacris officiis et horis canonicis et aliis pluribus ecclesie dogmatibus copiosam in ordinandis et in examinandis exercere et assumere volentibus sacros clericorum ordines una cum honorabili viro dno Andrea Archidiacono eiusdem ecclesiae dicto Miska reperi in examine ignoranciam, quare suffultus dei patris potencia, praeveniente sancti spiritus gratia, subsequente filii dei sapiencia et omnium trium, scilicet patris et filii et spiritus sancti gloria: ego magister Johannes de Cruczeborg sacre theologie baccalarius praesentis libelli noticiam feci conscribere, ad cuius conscripcionem me quattuor induxere sc. 1°: Immensitas zeli, quem habeo ad sacrorum ordinum officia; praesentis sciencie de sacris officiis et horis canonicis cum devocione dicendis necessitas; nostrum omnium de eisdem omnibus horis et officiis studii utilitas et singulorum gaudii felicitas. Primo zeli et amoris omnium studencium et maxime in sacris ordinibus existencium immensitas, quem erga eos habeo non carnali affectu, sed spirituali dileccione, quia licet sim magister et actu regens predicti studii et quasi omnium carnalis curatus existo, caro tamen et sangwis illius sciencie noticiam minime revelavit, sed pater meus, qui est in coelis. Etc . . .

Da der am Anfang genannte Krakauer Bischof Albert Jastrzębiec diesen Bischofsstuhl im Jahre 1412 bestieg, der Papst Johann XXIII. 1415 bereits abgesetzt war, so fällt die Entstehung dieses Traktats in diese Jahre. Die in unserem Codex auf fol. 88 beginnende, von der Hand unseres Magisters geschriebene Recommendacio sacre scripture, verschieden von der oben erwähnten Promotionsrede, und ein in der Hs. I. Q. 127 erhaltener Sermo de corpore Christi vervollständigen die litterarische Hinterlassenschaft des ersten Krakauer Doktors der Theologie. Die letztgenannte Predigt ist von dem sich in der Hs. I. Q. 376 nennenden Kopisten N(ikolaus) de Laza geschrieben. Gegen Ende derselben folgt eine Aufzählung von Fällen, in denen die hl. Kommunion nicht gespendet werden darf (Quibus prohibetur accessus ad sacram Communionem), mehr als 20 Klassen von Unwürdigen enthaltend, darauf ein Dekret: Contra Smyggost. Am Ende steht: Petrus dei gracia episcopus Cracoviensis, was darauf hinweist, dafs beides von dem Bischof Petrus Wysz (1392—1412) erlassene und in der Predigt verlesene Dekrete sind.

Wenn nun nach dem Bekanntwerden dieser Schriften die Bemerkung Fijałeks[1], Johann von Kreuzburg habe keine selb-

[1] A. a. O. S. 99.

ständigen Geistesprodukte hinterlassen, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, so ist doch das überschwengliche Lob Henschels[1], der unseren Magister einen „grofsen Mann, dem die Hochschule zu Krakau ihre Organisation und ihre innere Ausgestaltung gröfstenteils mit zu verdanken habe", und weiter „den als Theologen, Dialektiker, Metaphysiker und Rhetor gleichgefeierten Gelehrten" nennt, durch kein historisches Zeugnis zu stützen. Wir kennen nur ein einziges zeitgenössisches Urteil, das ihn „sciencia liberalium arcium admodum refulgens"[2] nennt, andrerseits spricht der Umstand, dafs sein im Original erhaltener Traktat de horis canonicis sonst in keiner Abschrift vorhanden ist und er auch in der von Szujski[3] edierten akademischen Gedächtnisrede, in welcher sonst alle bedeutenderen Krakauer Theologen erwähnt werden, mit Stillschweigen übergangen wird, durchaus nicht für die auch von Heyne aufgenommene These Henschels, welche in ihm einen so bedeutenden und allseitig gebildeten Gelehrten erblickt.

Über Mathias von Liegnitz, der im Herrn Prälaten Dr. Franz einen Biographen gefunden, hatte Fijałek bereits wichtige Beiträge im Mainzer „Katholik" (April 1898 S 380—382) geliefert, wo er besonders als Jahr der Abfassung der vielgebrauchten Postille das Jahr 1400 aus Krakauer Handschriften nachgewiesen hatte. Enger verknüpft als Mathias von Liegnitz, der im Jahre 1407 auch als „Magister sacre Theologie" an der Iagellonenuniversität erscheint, ist mit ihrer Geschichte Stephan Palecz, der eifrige Vorkämpfer gegen den Hussitismus in Prag und Krakau. Sein in Polen verfafster, vielmals abgeschriebener Traktat „de quattuor portis inferni" findet sich auch in zwei Breslauer Hss. I. Q. 87 fol. 30—57[4] und I. fol. 243 f. 33—54. Diese Hss. haben das vor den bekannten Krakauer (Univers.-Bibl. und Kapitelsarchiv) und Leipziger Handschriften voraus, dafs sie das Jahr der Entstehung dieser Streitschrift zu bestimmen erlauben. Sie ist nämlich die Erwiderung auf den in Cod. I. Q. 87 fol. 27 sich findenden „Tractatus Wicleffitarum praesentatus per eos serenissimis principibus, regi Polonie et magno duci Litwanie". Inc. „Nos capitanei magistrique civium, consules et scabini etc.," am Ende fol. 30 ro: Datum anno dni 1420.[5] Gleich darauf

[1] A. a. O. S. 45.
[2] Fijałek. A. a. O. S. 97.
[3] Cod. epist. saec. XV. T. I, II, 338.
[4] Klicman l. c. S. 71 hatte nur auf die erste aufmerksam gemacht.
[5] Auch Krakauer Univ.-Bibl. Hs. 770 pag. 461—462, wo er ohne Zusatz und nach Palecz' Traktat erscheint. Die Schlufsbemerkung die-

folgt Palecz' Traktat mit der Aufschrift „Replicatio contra predictum tractatum Wicleffitarum" und dem Explicit fol. 57 vo.: Explicit tractatus mgri Stephani de Palecz contra hussitas. Dasselbe besagt auch die im Jahre 1455 von Johann von Bischofsheim geschriebene Hs. I. fol. 243. Ob nun der Traktat Palecz' bereits im Jahre 1420 fertiggestellt war, ist immerhin fraglich. Balbin (Bohemia docta S. 206) giebt das Jahr 1421 als Jahr der Abfassung an. Zu bemerken ist noch, dafs unsere Breslauer Hs. I. Q. 87 auf fol. 189 vo. einen „Sermo ad clerum de annunciacione beate Marie virginis et concepcione Christi salvatoris nostri editus per mgrum Petrum iuris licenciatum scolasticum gnesnen. ecclesie et collectorem dni papae Anno 1424°" bringt. Der genannte Prediger ist der in dem Prozefs König Wladislaus Jagellos gegen den Deutschen Ritterorden vom päpstlichen Komissar Antonio Zeno verhörte „Petrus de Iamburga".[1]

Diesen ersten bedeutenderen Theologen der neugegründeten Hochschule schiefst sich eine Plejade weniger glänzender Sterne an. Hervorgehoben werden von Fijałek Mathias aus Kolo und Paul von Worczyn, bereits die letzten Schüler der Prager Universität, welche sie mit ihren Graden geschmückt verliefsen, um am heimatlichen Herde der Wissenschaft weiter zu wirken. Von Mathias von Koło hat uns die auf seinen Tod von Bartholomäus von Radom gehaltene Leichenrede in der Breslauer Hs. I. Q. 381 das Todesjahr aufbewahrt. Es ist das Jahr 1441.[2]

Im VII. Hauptabschnitt geht Fijałek zur näheren Würdi-

ser Hs., welche Bidlo, Čeští emigranti v Polsku v době husitské etc. im Časopis Musea království českého 1895. B. 69 S. 451 mitteilt, bestätigt übrigens die Notiz der unsrigen.

[1] Korytkowski, Prałaci i kanonicy katedry gnieźn. Gniezno 1883. B. III, 218.

[2] fol. 55vo. Expl. Hic sermo factus est in exseqys Mgri Mathie de Colo Anno 1441 per Bartholomaeum de Radom. Die Angabe des Katalogs, dafs vermutlich alle in der Hs. I. Q. 381 enthaltene Reden von Bartholomaeus von Radom herrühren und dessen Autographen seien, ist unbegründet. Die Hs. ist ein Sammelcodex, der aus einer Menge einzelner, von den verschiedensten Händen geschriebener Sexterne besteht. Der Sammler, in dem wir denjenigen vermuten, der von fol. 31 an kurze Angaben und Dispositionen seiner in den Jahren 1444—1455 (in Krakau oder Breslau?) gehaltenen Predigten giebt, ein Schüler des Andreas von Kokorzyno, dessen Quaestiones er hin und wieder in seine Predigten verflicht, sammelte mit besonderer Vorliebe an der Universität gehaltene Trauer- und Gedächtnisreden, welche er oft zu seinen auffallenderweise meist auch auf dieses Thema gehaltenen Predigten benützte, wie dies seine Aufzeichnungen beweisen (z. B.: Et primo introduccionem cum particulis recepi de praesenti sexterno). Aufser den in unserem Aufsatze

gung einiger Themata von Schriften und Vorlesungen der bedeutenderen Krakauer Theologen aus der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts über. Besprochen werden zuerst die politisch-moralischen Predigten des Stanislaus von Skarbimierz und seine Postille auf die sonntäglichen Evangelien. Von diesem bedeutenden Redner, von Hause aus Kanonisten, sind aufser zahlreichen Gelegenheitsreden zwei grofse Predigtsammlungen auf uns gekommen: Die „sermones sapienciales" und die unter dem Titel „Liber documentorum theologice veritatis" in der Lemberger Ossolinskischen Bibliothek sich vorfindende Postille dogmatisch-moralischer Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahrs. Während die letzteren eingehend untersucht werden, gibt uns der Verfasser von der erstgenannten grofsen Sammlung nur den Titel. Aufser der Krakauer Universitätsbibliothek (Hss. 191 und 192) bewahrt auch die Breslauer in der der Bibliothek der Augustiner-Chorherren zu Sagan entstammenden Hs. I. fol. 750 diese Predigtensammlung. Dieselbe trägt fol. 1 die Aufschrift: „Iste liber convenienter appellari potest oculus sapiencie nec non consciencie". Das darauf folgende Register zählt die Titel von 112 Predigten auf, denen ein Prooemium vorausgeschickt wird, in welchem der Redner das Wesen der Sapiencia als Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und somit als die richtige Lebensführung, die in den folgenden Predigten gemäfs den einzelnen Lebenslagen näherhin beleuchtet wird, charakterisiert.

---

bereits erwähnten (Leichenrede auf den Tod Isners, eine Rede Franz' von Brieg) und noch zu erwähnenden Reden des Stanislaus von Skarbimierz finden sich hier noch folgende einiges Interesse beanspruchende Nummern: fol. 8: Sermo in exseqijs Mathie olym abbatis monasterii Sancte Marie vgis in arena Wrat. ordinis canonicorum regularium, notabilis et singularis fautoris huius nostre alme universitatis . . . Gemeint ist Mathias Hering von Trebnitz, † den 24. Oktober 1429. S. Heyne a. a. O. S. 906 und Stenzel, SS. rer. Siles. B. II, 217 (Chronik des Jodokus von Ziegenhals mit Fortzetzung Jonsdorffs.) Unbekannt ist die in der Rede erwähnte Thatsache, dafs Mathias Hering ursprünglich Hofkaplan des polnischen Königs gewesen. f. 15: Sermo in exsequiis venerabilis viri Mgri Nicolai Goltberg. (Er war 1421 Rektor der Universität.) f. 98: Oracio coram papa pro recommendacione regis polonie. f. 107: In exsequiis pro dno Ottone decano ecclie Cracoviensis et speciali fautore nostre universitatis. fol. 112: In memoriam Hedwigis olim regine Polonie; in officio sepulture Rev. pris dni Petri epi Wrat. anno domini 1456 in die sancte Apollonie. f. 139: In exseqijs pris Pauli olym abbatis Monasterii ord. Cisters. in Claratumba, conservatoris et singularis fautoris huius alme universitatis. fol. 179: In exsequiis Johannis de Papia, doctoris medicine. fol. 240—254: Utrum sacramentum Eukaristie sit dandum laycali populo sub utraque specie und andere theologische Questionen von verschiedenen Händen bis zum Schlufs, wo auf fol. 460 wieder ein Sermo pro defunctis.

Wir lassen hier die Titel wenigstens der ersten folgen: De his, quae spectant ad iusticiam; de officio et sapiencia ordinandorum; de officio et abusu praedicatorum et clericorum; contra mutilatores fidei katholice; ad dirigendum reges et principes et prelatos in officiis suis; de multiplici modo querendi Christum; de sapiencia Dei et mirabilibus ejus operibus; verbum dei, quod debet predicari et audiri; contra scismaticos et de optanda unione sancte nostre ecclesie.

In den folgenden Predigten werden in nicht gerade logischer Reihenfolge verschiedene Pflichten, Tugenden und Tugendübungen mit besonderer Berücksichtigung der Pflichten des Priesters (de sacerdotum vita et honestate, de perversitate sacerdotis) und Ordensmannes (de paupertatis commendacione, de obediencia, cur pauci ad perfectionem perveniunt) behandelt, daneben auch dogmatische Fragen berührt (de die iudicii), Die letzten Themata lauten: De septem columnis excisis manu Dei; de impedimentis unionis et cur sit multiplicitas et cur a sapientibus minime procuretur; de hereticis; de cogitacione bonorum tripartita.

Von Gelegenheitspredigten findet sich die auch Fijałek[1] bekannte beim Empfang des neugewählten Bischofs, späteren Kardinals Zbigniew Oleśnicki 1423 in Krakau auf das Thema Curam illius habe Luce X° gehaltene Rede in der von Jodokus von Ziegenhals geschriebenen, bereits erwähnten Hs. I. Q. 94. Die übrigens nichts Historisches enthaltene Rede macht ihrem Verfasser alle Ehre. Grofse Klarheit, Vermeidung jedes übertriebenen oratorischen Schwulstes bei geschickter Benützung von Schriftworten und Vätercitaten (besonders häufig Gregors liber regulae postoralis, Moralia in Job, in Ezechielem omelia, und Registri erwähnt) zeichnet dieses oratorische Erzeugnis aus. Es wird gleich im Anfang die Disposition gegeben: Ecclesia siquidem Pontifici spiritualiter desponsata et in curam commissa requirit ab eo, ut sanctitate et virtute cunctos sibi subiectos precellat (Teil I), ut scienciam et doctrinam etsi non eminentem tamen competentem habeat (Teil II) disciplinе subiectorum intendens orationi eleemosynam coniungat (Teil III). Besonders schön ist die Ausführung der Mahnung des Propheten Ezechiel:

[1] A. a. O. S. 118.

[2] Die Rede steht I. Q. 94 fol. 277—282, nicht 288. Auch ist die dort citierte Bemerkung, „cum Sbigneus episcopus Cracoviensis electus esset“, nicht ganz richtig, es steht vielmehr auf fol. 277 unten: Istam collacionem fecit Mgr Stanislaus doctor decretorum de Scarbimiria in ecclesia Cracoviensi in susceptione dni Sbignei elati ad episcopatum Cracoviensem. Anno Dni 1428.

Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel. (fol. 279 ro). Aufser dieser finden sich noch zahlreiche andere Gelegenheits-, meist Trauerreden in der Hs. I. Q. 381, welche zwar unserm Kanonisten nicht zugewiesen werden, aber wie die identischen Reden in der Hs. 191 der Krakauer Universitätsbibliothek[1] beweisen, Geistesprodukte des ersten Rektors der Krakauer Hochschule sind. Es finden sich also in der Breslauer Hs. fol. 57: Sermo in exsequiis Hedwigis Regine Polonie Inc. Misereor super turbam. Matth VII°. Omnipotens deus, sanctus fortis, immortalis . . . . .; fol. 61: Collacio in exsequiis nitrensis episcopi; fol. 62: Recommendacio Rectoris (Ottonis scolastici Cracoviensis); fol. 74: Collacio in congregacione universitatis. Inc.: Nihil tuleris in via luce X°; fol. 77: Collacio in promocione baccalaurei; fol. 79: pro doctorando; fol. 82: Recommendacio novi Rectoris (Nicolai decretorum doctoris); fol. 90: Collacio pro recommendacione novi rectoris (Joannis canonici Cracoviensis?). Da fol. 96 mit der Trauerrede auf Isner eine andere Handschrift beginnt und die übliche Aufschrift Collacio, recommendacio fehlt, so ist es ungewifs, welche von den folgenden Reden ihm noch zuzuweisen sind.

Aber auch ein Zeugnis seiner kanonistischen Lehrthätigkeit in Prag — das einzig bekannte — hat uns die Breslauer, in Prag im Jahre 1400 begonnene[2] Hs. I. fol. 285 f. 236—241 aufbewahrt. Die Quaestio behandelt die Ablafslehre von kanonistischem Gesichtspunkte und beginnt: De indulgenciis. Circa materiam indulgenciarum, quae multum necessaria est Christi fidelibus. Et est sciendum primo: Quid indulgencia, unde indulgencia est authorisabilis concessio remissibilis pene peccati a clavium potestate procedens etc.

Auch das unvollendet gebliebene Werk des Andreas von Kokorzyno „Speculum sacerdotum“ findet sich in der Hs. II. f. 118 f. 109 vo — 137 ro der Breslauer Universitätsbibliothek wieder. Die Aufschrift auf fol. 109 lautet: Brevis exposicio misse Mgri Kukursini dicta Speculum sacerdotum. Das Explicit auf fol. 137: Et sic est finis istius primae superficiei huius speculi et est finitus feria quarta ante festum penthecostes sub anno 1442°. Die interessante Handschrift ist in den Jahren 1442—47 in Namslau und Görlitz von einem ungenannten Mönch

[1] Wisłocki a. a. O. S. 75. Vgl. auch Wiszniewski a. a. O. B. V, S. 43 ff.

[2] fol. 8: Explicit oratio dominica sub a. d. 1400 completa. fol. 28: Expliciunt statuta provincialia Archieppi Arnesti. fol. 283:, am Schlufs einer Postille: Reportatum Prage.

des Franziskanerordens, dessen Niederlassungen sich an beiden Orten befanden, geschrieben, im Jahre 1621 befand sie sich, wie eine Notiz auf fol. 205 besagt, im Besitze des Gregor Włodzki, Proppstes in Zdzichow dioecesis Cuiaviensis, während schon im nächsten Jahre sein Amtsnachfolger „Andreas Bembus Vladislaviensis plebanus Zdzichoviensis" als Besitzer erscheint (fol. 186). In die Königl. und Universitätsbibliothek gelangte sie aus der Bibliothek des St.-Mathiasstiftes zu Breslau. Aufser verschiedenen Väterschriften, Predigten des vielbenützten Henricus de Hassia und Nikolaus Standveste enthält sie auch auf fol. 204—206 ein lateinisch-böhmisches Glossar zu Jeremias, von fol. 275—278 ein solches zu Isaias aus dem XV. Jahrhundert. Die Vorrede unseres Traktats ist nun schon, wenn man von dem ungenauen Auszug bei Wiszniewski[1] absieht, zweimal veröffentlicht worden, von Ulanowski (Scriptores rer. polon. T. XIII p. 218) aus zwei sich ergänzenden Handschriften der Krakauer Universitäts-Bibliothek, welche jünger als die unserigen sind, und nun auch von Fijałek nach einer Lemberger Handschrift aus dem Jahre 1435 in längerer Fassung. Der Text unserer Hs., obwohl einige Jahre jünger, kann sich indessen kühn dem der Lemberger zur Seite stellen, wenn er ihm nicht gar den Vorrang streitig macht. Zum Beweise lasse ich deshalb die bei der Collationierung mit dem Fijałek'schen Text sich ergebenden Varianten folgen, nachdem ich dessen Text nach Zeilen zu je 5 numeriert, die Lemberger Hs. mit L., die Breslauer mit B. bezeichnet habe.

Z. 2: L: divina B: dei. Z. 3: B: nach gracioso: Andreas de Kokorsino, sacre theologie professor, archidiaconus Cracoviensis debitam obedienciam et honorem (fehlt in L.). Z. 6: L: vestra veneranda Paternitas benigne compaciens B: vestra benigna venerandaque Paternitas compaciens. Z. 11: L: inventivi, B. inventi. Z. 14: B: nach mecum „nunc" in unversitate. Z. 17: B: fehlt das zweite unverständliche dicta precedencium doctorum. Z. 21: B: fehlt cura, also nur mea magis interest. Z. 23: B: ipsorum debitorem, L: debitorem ipsorum. Z. 24: B: instigavit, L: instigat. Z. 26: B: compendiosius, L: commodose. Z. 27: B: faciliter quilibet, L: umgestellt. Z. 31: B: quelibet, L: quomodolibet. Z. 42: B: organorum, L: organum.

Zu der Bemerkung Fijałeks, Andreas von Kokorzyno stütze sich vornehmlich auf die Autorität des hl. Thomas, haben wir noch hinzuzufügen, dafs nicht selten auch das sehr verbreitete Werk des Wilhelmus Durandus „Racionale divinorum officiorum"

[1] Hist. lit. polsk. B. V. S. 14.

und des Albertus Magnus „liber de Missa" citiert wird. Aufserdem findet sich in der im Jahre 1443 geschriebenen Hs. I. fol. 290, welche auch eine Predigt des Nikolaus Kozlowski über das Leiden des Herrn[1] enthält und dem Nachlasse Nikolaus Tempelfelds, des einstigen Krakauer Professors, späteren Domherrn in Breslau und bekannten Gegners Georgs von Podiebrad, entstammt, eine moraltheologische Quaestio unseres von Andreas von Gałka als „maximus artista in studio Cracoviensi" gefeierten Gelehrten fol. 174—179: Utrum quilibet actus viatoris, quem fecit ex pondere amoris simul propter creaturam et deum sicut causam finalem parcialem sit demeritorius, deren Ergebnis in vier Corollarien zusammengefafst wird. Das Explicit lautet fol. 179 vo: Explicit questio determinata per Mgrum Andream de Kokorzyno Sacre theologie doctorem in studio Cracoviensi egregium.

Wir schliefsen unsere Ausführungen mit einigen Bemerkungen über das Werk eines Gelehrten, der sicher auch als Docent, obwohl wahrscheinlich nur kurz, an der Krakauer Alma Mater gewirkt, durch seine Schriften und Predigten aber weit über Polens Grenzen bekannt, an litterarischer Berühmtheit alle vorhergenannten übertrifft, den Kanonisten Nikolaus von Błonie.

Prof. Ulanowski in Krakau hat in seiner sonst trefflichen Monographie über ihn[2] weder die zahlreichen Breslauer Handschriften seines Traktats über die Sakramente berücksichtigt (was weniger zu bedauern ist, da ihm in den Krakauer Handschriften die ältesten Texte vorlagen), noch auch kennt er den Breslauer Druck dieses vielgelesenen Werkes, das vom Jahre 1476 an vielmals in Strafsburg, Krakau, Paris, Venedig und Lyon aufgelegt wurde. Zuerst hat auf die Breslauer Inkunabel Stenzler aufmerksam gemacht in einer aufserhalb Breslaus wohl seltenen Gelegenheitsschrift u. d. T.: Librorum s. XV impressorum, quos Bibliotheca Regia Universitatis Vratislaviensis tenet, conspectus generalis. Vratislaviae 1861 S. 20, der auch im Anhange auf

[1] fol. 189—197. Inc. Crucifixerunt eum. Sic scribitur secundum continentiam omnium evangeliorum. Das Thema wird in 3 Conclusiones behandelt. Prima: Debuit in assumpto homine de iusticia filius Dei ad satisfactionem pro peccato hominis admitti. Secunda: Nulla coactione, sed omnino libere Deus dignatus est pati et mori pro homine. Tercia conclusio: Satisfactio aequivalens non potuit esse nisi passione longa et morte violenta (?!). Fol. 197.: Explicit sermo mgri Nicolai Koszlowskij Sacre theologie proffesoris eximii, predicatoris in universitate studii Cracoviensis. In derselben Hs. findet sich fol. 218 ein Tractatus contra articulos hussitarum M. Stanislai de Snewna.

[2] Ulanowski, Mikołaj z Błonia, kanonista polski z pierwszej połowy XV w. Kraków 1888. (Separatabdruck aus dem XVIII. Band der Rozprawy i Sprawozdania Wydz. filozof.-histor. Akad. Umiej.) S. 21.

Seite 22 ein Facsimile des Incipit und Explicit folgen läfst; neulich erwähnte sie Bauch in seiner „Bibliographie der schlesischen Renaissance (1475—1521)“[1] als Werk des ersten Breslauer Buchdruckers Kaspar Ellyan.

Der Breslauer Druck (kleines Folioformat, 138 unpaginierte Blätter, die Seite zu je 34 Zeilen) weicht von den ältesten Strafsburger Ausgaben Martin Flachs, deren erste nach Ulanowski[2] im Jahre 1476 erschien und das Prototyp aller folgenden auch anderswo gedruckten wurde, bedeutend ab. Derselbe ist augenscheinlich nach einer Handschrift ausgeführt, welche der Krakau-Breslauer Handschriftengruppe zugehörte. So heifst gleich die erste Rubrik korrekt „de Sacramentis in generali“, wie die Hss. haben, während alle übrigen Ausgaben „de Sacramentis in genere“ lesen; der Verfasser wird in dem Breslauer Druck (Vorrede) richtig „Nicolaus de Blonie“ genannt, während er in den Strafsburger Ausgaben von 1486 und 1493, welche ich eingesehen, als „Nicolaus de Plove“ erscheint, sein Ordinarius wird in den letzteren als „episcopus PosnOniensis“ bezeichnet, während nur unsere Ausgabe „Posnaniensis“ liest. Der Lehrer unseres Kanonisten wird nur in B.[3] richtig Stanislaus von Scarbimiria genannt, während alle andern Ausgaben den Namen in „Stanislaus de Scabinum“ umgewandelt haben. Überdies stimmt die Benennung der Hauptteile in B. mit der Einteilung der ältesten Krakauer Handschrift aus dem dritten Jahrzehnt des XV. Jahrhunderts[4] und noch mehr mit der Breslauer Hs. I. fol. 323 aus dem Jahre 1451[5] fast völlig überein, auch die Rubriken von B. weisen eine vollständige Abweichung von St. und eine grofse Übereinstimmung mit der letztgenannten Handschrift auf. Wir führen hier die ersten Rubriken von B. an; sie nehmen im Druck als Aufschrift eine besondere Zeile ein: De Sacramentis in ge-

---

[1] Silesiaca. Festschrift des Vereins für Gesch. u. Altert. Schlesiens. Breslau 1898. S. 150.

[2] A. a. O. S. 17.

[3] So wollen wir fortan die Breslauer Ausgabe abkürzen, während wir die Strafsburger mit St. bezeichnen wollen.

[4] Ulanowski a. a. O. S. 8.

[5] Der Traktat findet sich hier auf fol. 1—84. Das Explicit lautet dort: Finita sunt sacramentalia ista per honorabilem dominum magistrum S. rectorem scole sancte Elysabeth in Wratislavia. Anno Dni 1451 in vigilia S. Wenczeslai. Übrigens soll nach Ausweis des Katalogs die Hs. I. Q. 67 auf fol. 129—279 ebenfalls unsern Traktat aus dem Jahre 1443 enthalten, eine autoptische Untersuchung ergab jedoch, dafs er in dieser Hs. sich nicht findet; es gelang auch nicht, der Quelle des Irrtums auf den Grund zu kommen. Die übrigen Handschriften (etwa 15) sind, soweit datiert, späteren Datums.

nerali; Diffinicio sacramenti; Numerus Sacramentorum; De institucione Sacramentorum; De efficacia Sacramentorum; Que Sacramenta sunt necessaria, que non; Sequitur de Baptismo; Diffinitur autem sic Baptismus etc.

So dürften wir denn nicht irregehen, wenn wir diese auf einer getreueren Zugrundelegung einer Breslauer Handschrift beruhende Abweichung der Breslauer Ausgabe von allen übrigen als Beweis ansehen, dafs sie vor der ersten Strafsburger Edition aus dem Jahre 1476 entstanden ist. Dieser Ansicht war schon Stenzler[1] und ist gegenwärtig auch Prof. Dr. Markgraf, der Direktor der Breslauer Stadtbibliothek, in seinen handschriftlichen Notizen zu den zwei Exemplaren der auf genannter Bibliothek aufbewahrten Inkunabel.

* *
*

Es ist uns eine angenehme Pflicht, zum Schlufs dieser Arbeit Herrn Prof. Dr. Staender, dem Direktor der Königlichen und Universitätsbibliothek zu Breslau, für die Erlaubnis der längeren Benützung einer Handschrift, sowie Herrn Geistl.-Rat Dr. Jungnitz, Direktor des Diöcesanarchivs daselbst, für manche paläographischen Winke unsern wärmsten Dank auszusprechen.

[1] A. a. O. S. 20. — Zur Hs. I. Q. 381 ist nachzutragen, dafs die in derselben sich auf fol. 240—254 findende Questio „Utrum sacramentum Eukaristie sit dandum laycali populo sub utraque specie." (s. oben S. 498 Note), wie die Identität mit der Hs. 1369 der Krakauer Univ-Bibl. beweist, dem Krakauer Magister Benedikt Hesse zuzuweisen ist. Vgl. Fijałek a. a. O. S. 146. Die in derselben Hs. wieder ohne nähere Bezeichnung auf fol. 304 folgende Quaestio „Utrum homo sine gratia possit facere aliqua opera meritoria. Et arguo primo quod non" etc. stimmt wörtlich mit derjenigen in der oben beschriebenen Hs. I. Q. 376 fol. 177 überein, stammt also von Johann von Kreuzburg.

ZUR ABWEHR.

Antwort auf eine Frage des Prof. Dr. Braig.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Im ersten Heft des laufenden Jahrganges der philosophischen Zeitschrift des Görresvereins (Fulda 1899 S. 92 ff.) richtet Herr Professor Dr. K. Braig im „philosophischen Sprechsaal" eine Frage an mich, deren Sinn in Kürze ungefähr dahin geht, ob ich, vielleicht durch Hellsehen, wisse, dafs er bewufst oder unbewufst, monistische Grundsätze vortrage, da er doch den Monismus in jeder Form als absurd verwerfe, und ob ich wohl in Kraft einer unvergleichlichen Wissenschaft voraussagen könne, wie er in Zukunft bezüglich des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt lehren werde, so dafs ich mit meiner vorgreifenden „Denunziation" recht haben müsse?

Bevor ich auf diese „Frage", die durch meine Besprechung der Braigschen Schrift: „Vom Sein. Abrifs der Ontologie" in diesem Jahrbuch (Band XIII S. 59 ff.) veranlafst wurde, die gewünschte Antwort erteile, sei es mir gestattet, mit einigen Worten mich über die Art, wie ich die Aufgabe eines Kritikers auffasse, auszusprechen. Vor allem sei bemerkt, dafs ich nur mit Widerstreben und Zögern an die Übernahme dieses dornigen und wenig dankbaren Geschäftes gegangen bin, und dafs ich es vorgezogen hätte, der Sache der wissenschaftlichen Regeneration, wie ich es in den ersten Jahrgängen des Jahrbuchs ausschliefslich that, durch thetische Bearbeitung philosophischer, philosophiegeschichtlicher und theologisch-spekulativer Gegenstände zu dienen. Allmählich aber machte es nicht nur der Zweck des Jahrbuchs, sondern geradezu auch der Fortbestand desselben zu einer unabweislichen Pflicht, die einschlagende Litteratur kritisch zu berücksichtigen und die Leser der von einer Zeitschrift erwarteten Aufgabe gemäfs über den augenblicklichen Stand der von ihr vertretenen Disciplinen so gründlich und vollständig als möglich zu orientieren. Dies mufste geschehen, wenn nicht die Absicht, für die in der Encyklika „Aeterni Patris" autoritativ ermunterten Bestrebungen allmählich ein Organ zu schaffen, das die zerstreuten Kräfte zu sammeln und vor der Gefahr der Zersplitterung und des bekannten Totschweigens zu bewahren vermöchte, gegenüber den ungeheueren Schwierigkeiten, denen ein solches Unternehmen gerade in Deutschland begegnet, kläglich scheitern sollte.

Ich glaubte nun, dieser Aufgabe nicht besser zu genügen, als durch ausführliche, sachlich eingehende Besprechungen, in denen nicht blofs referiert, sondern auch kritisch geprüft, insbesondere aber die Principien erörtert und die daraus sich ergebenden Konsequenzen gezogen werden sollten. Dabei machte ich mir die strengste Objektivität nach rechts und links, Gesinnungsgenossen wie Gegnern gegenüber zum Grundsatz, da Wahrheit und Wissenschaft, d. h. Erkenntnis der Wahrheit, nur allein auf diesem Wege gefördert werden können.

Diese Grundsätze glaube ich nun auch in der Beurteilung der bisher erschienenen philosophischen Lehrbücher des Prof. Dr. Braig gewissenhaft befolgt zu haben. Ich verwahre mich deshalb entschieden gegen die „Insinuation", dafs irgendwelche Animosität gegen die sog. Tübinger Schule mich in dem Kampfe wider die philosophische und theologisch-

spekulative Richtung derselben geleitet habe und noch leite. Nicht weil ich, wie Dr. Braig meint, dem Haupte der Schule „gram“ bin, trage ich meine Abneigung auf die Nachgekommenen über, sondern sowohl jenem als diesen gegenüber ist es die Überzeugung von der Unhaltbarkeit des die gesamte Schule zweifellos in der besten Absicht beseelenden Strebens, das Dogma mit der modernen „Wissenschaft“ zu vereinbaren, mag es sich nun um die von Jakobi, Kant und Baader abhängige Kuhnsche Glaubensphilosophie oder um den zwischen einem „gemäſsigten“ Ontologismus und einem gemäſsigten Traditionalismus oscillierenden Eklekticismus Schanz' oder endlich um den an Lotze sich anlehnenden, den Seinsbegriff der modernen Metaphysik adoptierenden Theismus des Dr. Braig handeln. Daſs es nicht blinde Antipathie ist, sondern an einer festen Norm prüfende Kritik, die mein Verhalten der Tübinger Schule gegenüber diktiert, muſs doch Dr. Braig selbst wissen, dessen Bearbeitung von Duilhés de St. Projets Apologie des Christentums als einen dem Thomismus entgegenkommenden Schritt ich im Jahrbuch (Bd. IV S. 416 und V S. 280) sympathisch begrüſste. Wenn Herrn Braig dies, wie aus einem an mich gerichteten Schreiben hervorgeht, gefiel, so wird er es mir auch nicht verargen, wenn ich Schritte, die vom Thomismus abführen, meiner Überzeugung gemäſs beurteile.

Nunmehr zur Beantwortung der an mich gerichteten Frage! Diese lautet kurz und bündig dahin: Um zu wissen, nicht was Dr. Braig lehren soll oder lehren wird, sondern was er über das Wesen Gottes und Gottes Verhältnis zur Welt lehren muſs, falls er die Konsequenzen seines in der Ontologie aufgestellten Seinsbegriffs zieht, bedarf es weder des „Hellsehens“ noch einer „unvergleichlichen Wissenschaft“. Es genügt dazu einfach die Folgerichtigkeit des Denkens.

Wenn Cuvier, wie bekannt, aus einem einzigen Knochengebilde den Gesamtbau eines tierischen Organismus zu konstruieren vermochte, so vermag der Metaphysiker wenigstens aus der Bestimmung des fundamentalsten aller ontologischen Begriffe, dem des Seins, mit einer womöglich noch gröſseren Sicherheit auf den dieser Bestimmung entsprechenden Gottesbegriff zu schlieſsen. Der Beweis für diese Behauptung lieſse sich auch geschichtlich für jedes konsequent durchdachte philosophische System führen. Wenn Dr. Braig diese Konsequenz nicht zieht, so ist das seine Sache; es gibt auch glückliche Inkonsequenzen. Dagegen behaupte ich das Recht der Kritik, diese Konsequenz zu ziehen und den Autor des besprochenen Werkes, oder, wenn dieser eine Belehrung verschmäht, wenigstens das lesende Publikum darauf aufmerksam zu machen. Dieses Verfahren als Denunziation zu bezeichnen, ist, um mit Herrn Prof. Braig zu reden, eine „unwürdige Insinuation“. Die Beschuldigung einer solchen glaube ich nicht verdient zu haben, da ich nicht behauptete, Dr. Braig verbinde „bewuſst“ Monismus und Theismus, sondern nur die Disjunktion aufstellte, ihm bewuſst oder unbewuſst liege in seiner Metaphysik eine Verbindung von Monismus und Theismus. Nunmehr erklärt Dr. Braig seinen entschiedenen Abscheu gegen den Monismus in jeder — der materialistischen wie spiritualistischen — Form. Ich gebe mich damit zufrieden, behaupte aber nun das zweite Glied jener Disjunktion, nämlich Herr Braig verbinde Monismus und Theismus — unbewuſst.

Herr Braig behauptet, daſs Monismus und Theismus sich ausschlieſsen, und hierin stimme ich ihm vollkommen zu. Aber ebenso gewiſs ist, daſs diese Verbindung vom Standpunkt des modernen Subjektivismus wiederholt versucht und in die Philosophie unter ver-



schiedenen Namen, als Theosophie, Panentheismus u. dgl. eingeführt wurde, und, was noch wichtiger ist, daſs von jenem Standpunkt aus der Theismus in anderer Form als der monistischen, d. h. in anderer als der widerspruchsvollen Vereinigung von Immanenz und Transcendenz gar nicht durchgeführt werden kann. Dies beweisen alle modernen Versuche, den Theismus zu begründen, von Schelling, Baader, Krause bis zu Kuhn, ja auch, wie wir alsbald sehen werden, bis zu dem Meister der Tübinger Schule.

Statt der Proteste und Verwahrungen hätte deshalb Herr Braig besser gethan zu zeigen: entweder daſs der ihm zugeschriebene Seinsbegriff nicht der von ihm vertretene sei, oder daſs der Begriff des Seins als Bethätigung der „wesenseigenen Kraft" nicht zu einem monistischen, resp. theosophischen Gottesbegriffe führe. Das letztere zu beweisen, wird er schlechterdings auſser stande sein. Gegen das erstere aber sprechen schon die aus dem „Abriſs der Ontologie" im Jahrbuch wörtlich angeführten Texte: „Alles wirkliche, reale, aktuale Sein ist die unmittelbare Offenbarung der Wesensenergie im Seienden." „Das Seiende ist nur dadurch, daſs es durch die ihm wesenseigene Kraft thätig ist." Folgerichtig wird von Gott gesagt, daſs er durch sein ewiges Wirken sei (Jahrbuch a. a. O. S. 61), eine Bestimmung, die unwillkürlich an den Schellschen Gottesbegriff erinnert.

Man muſs mit dem Wesen und Gange der neueren Philosophie sehr wenig vertraut sein, um zu leugnen, daſs dieser Seinsbegriff nach dem Typus des aktualen Selbstbewuſstseins entworfen ist und daſs seine Konsequenz dahin geht, alles Sein entweder als Bewuſstsein oder als auf Bewuſstsein angelegt aufzufassen: mit anderen Worten die generischen und specifischen Unterschiede zu verwischen und aufzuheben. Diese Tendenz liegt allen subjektivistischen Systemen zu Grunde, nicht bloſs dem Fichtes, Schellings und Hegels, sondern auch denen des Leibnitz, Herbart und — Lotze.

Herr Braig verwahrt sich gegen die Zumutung, daſs er Monismus und Theismus bewuſst oder unbewuſst verbinde. Merkwürdigerweise aber nimmt er ein System in Schutz, in welchem diese Verbindung in der That angestrebt und (freilich auf Kosten der inneren Konsequenz) vollzogen ist. In diesem Sinne — dem der Zustimmung — nämlich wird wohl zu fassen sein, was Herr Braig von dem Urteil einer „in Rom auf der Hochwarte stehenden Persönlichkeit" berichtet über die Lehre des Herrn von Kuhn. Denn kein anderer ist der von uns angedeutete Vertreter eines Monismus und Theismus verbindenden Systems.

Wie P. Kleutgen — denn er wird unter jener „Persönlichkeit" wohl gemeint sein —, die Lehre des vormaligen Tübinger Dogmatikers in ihrem Inhalt „tadellos korrekt" nennen konnte, ist einfach unverständlich. Daſs der berühmte Theologe durch sein Ansehen die Verwerfung der Lehre Kuhns in Rom verhinderte, wird wohl seine Richtigkeit haben. Von einem hervorragenden Mitglied des Rottenburger Klerus wurde uns eine Äuſserung Herrn v. Kuhns selbst mitgeteilt, daſs er es P. Kleutgens Einfluſs verdanke, wenn seine Schriften der Censur entgingen. Unser Gewährsmann bemerkte dazu mit Entrüstung, Kleutgen könne nun ruhig seine Apologieen der Wissenschaft der Vorzeit dem Feuer übergeben. Die Unterlassung der Censur vermag indes keine Bürgschaft für die Korrektheit einer Lehre zu gewähren. Dies muſsten die Rosminianer zu ihrem Schaden erfahren, als sie das libere dimittatur triumphierend für eine Billigung ausgaben. Auch in Tübingen möge man diesen Vorgang beherzigen. Auf das von übertriebener Nachsicht eingegebene Urteil

Kleutgens scheint uns ein von glaubwürdiger Seite uns mitgeteilter Ausspruch desselben Licht zu werfen: man dürfe Kuhn nicht reizen, da er sonst zu weit gehen könnte. Wie sehr Kleutgen diesen Grundsatz befolgte, beweist der Umstand, dafs er, als er gelegentlich gegen eine Lehre Kuhns polemisierte, zwar den Titel der Schrift, nicht aber den Namen des Autors citierte.

Indes kann jenes Urteil — seine volle Authentie vorausgesetzt — unsere durch eingehendes Studium der Schriften Kuhns und der bekannten Kontroversen gewonnene selbständige Überzeugung nicht erschüttern. Für unsern Zweck genügt es, um die Unhaltbarkeit der Ansicht Kleutgens und zugleich die oben ausgesprochene Behauptung, dafs, wer Kuhns Lehre billige, auch indirekt und implicite die Berechtigung einer Verbindung von Monismus und Theismus zugestehe, zu erhärten, an Kuhns Schöpfungstheorie zu erinnern.

Kuhn nämlich macht den Begriff der Persönlichkeit zum Mittelpunkt seines Systems. Die Persönlichkeit aber besteht ihm zufolge im aktualen Selbstbewufstsein. In der Anwendung auf Gott ist ihm Persönlichkeit der Prozefs vom Ansichsein zum Fürsichsein. Dieses vom Fürsichsein unterschiedene Ansichsein nun bildet nach Kuhns Auffassung zugleich auch den Grund, aus welchem das Sein der Geschöpfe, wie er sich mit Baader ausdrückt, geschöpft ist. Daher denn auch der Vorwurf gegen die bisherige Theologie, ihre Fassung der göttlichen Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. sei eine abstrakte, an deren Stelle Kuhn mit einer der Hegelschen Dialektik entlehnten Wendung eine konkrete setzen will. Und solche Ansichten wären tadellos korrekt! Und die Annahme, dafs die Geschöpfe aus einem göttlichen Ansichsein wie einem intelligiblen Stoffe „geschöpft“ sind, wäre nicht monistisch! Vielleicht ist das nicht ein abstrakter, sondern ein konkreter Monismus!

Den guten Rat, den uns Dr. Braig gibt, nicht blofs zu studieren, was Thomas, sondern auch wie Thomas lehrt, wollen wir bereitwillig, wir mit ihm und er mit uns, befolgen, also Thomas nicht blofs citieren, sondern in das Verständnis seiner Lehre eindringen. Alsdann werden wir vielleicht aufhören, principielle Gegner zu sein, aber auch uns verständigen können; denn nach demselben Thomas ist nicht zu streiten contra principia negantem. Wie schon Clemens in der Kontroverse mit Kuhn beklagte, ist der Zwiespalt in den ersten Grundsätzen das gröfste Hindernis der Verständigung zwischen den Anhängern der neuen und der alten Schule.

Wenn Dr. Braig die weitere Frage an mich richtet, ob ich die Enttäuschung bedenke, die begabte, strebsame jugendliche Geister erfahren, wenn sie den in meiner Schule gemachten Erkenntnisgewinn mit dem Gewinn vergleichen, den sie hätten machen sollen und anderwärts vielleicht hätten machen können, so kann ich das Resultat dieser Vergleichung ganz ruhig abwarten. Was jugendliche Geister in meiner Schule, die nicht die meine, sondern die des hl. Thomas ist, gewinnen können, ist eine gründliche principielle Schulung, eine solide Grundlage logischen, psychologischen und vor allem auch metaphysischen Wissens, also eine geistige Ausrüstung, die sie fähig macht, nach Beruf und Begabung andere Wissens- und Bildungskreise sich anzueignen, Wahres und Falsches an den „Errungenschaften“ der Neuzeit zu unterscheiden und, was der Prüfung stand hält, sich anzueignen. Ein weiterer nicht zu unterschätzender Gewinn aus jener Schule wird den strebsamen jugendlichen Geistern erwachsen, nämlich dafs sie nicht Gefahr laufen, mit dem Dogma und der kirchlichen Autorität in Konflikt zu geraten



und unangenehme Erfahrungen zu machen, wie sie erst jüngst einem Theologen von unstreitig hoher Begabung begegnet sind.

Damit glauben wir zugleich auch die Antwort auf einen im selben Hefte desselben Jahrbuchs (S. 90) von anderer Seite gemachten Angriff gegeben zu haben. Wiewohl wir nämlich der Überzeugung sind, daſs die Worte: „Man darf daraus nicht schlieſsen, daſs der Verfasser (P. Adlhoch, Res scholasticae etc. Brunae 1898) zur Kategorie jener Scholastiker gehöre, welche mit stolzer Verachtung aller wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit nur Thomas und zwar in der mittelalterlichen Form gelten lassen wollen“: obgleich wir also überzeugt sind, daſs diese Worte nicht einen Neuscholastiker treffen, so werden sie doch wohl gegen existierende Scholastiker gerichtet sein. Und da derartige Vorwürfe, obgleich zu Unrecht, schon gegen uns erhoben wurden, so werden wir dazu nicht stillschweigen. Wir erklären also mit aller Bestimmtheit, daſs wir nicht eine wissenschaftliche Errungenschaft der Neuzeit verachten. Dies zu thun, wäre nicht Stolz, sondern Beschränktheit und Stupidität. Nur die Irrtümer der Neuzeit bekämpfen wir. Die Waffen dazu aber bietet uns der hl. Thomas und zwar in seiner „mittelalterlichen Form“; denn eine andere kennen wir nicht. Aus diesem Thomas aber entnehmen wir das Ewiggültige. Unsere Gegner wissen allerdings genau, was Thomas im neunzehnten Jahrhundert gelehrt hätte, und noch vor einigen Jahren wurden wir in einer angesehenen historisch-politischen Zeitschrift auf einen neuen Thomas, einen Thomas des neunzehnten Jahrhunderts, hingewiesen. Dieser neue Thomas aber hat seitdem am Felsen des Dogmas Schiffbruch gelitten. Ich fürchte, jener Vorwurf beruhe auf einer Verwechslung von wissenschaftlichen Errungenschaften mit einer gewissen Anwendung derselben. Man kann z. B. die Anwendbarkeit des Infinitesimalkalküls und allgemeiner die Brauchbarkeit mathematischer Formeln zur Lösung metaphysischer Probleme bezweifeln oder bestreiten, ohne deshalb den Wert der Erfindung des unsterblichen Leibnitz im geringsten zu unterschätzen. Ähnliches gilt von der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das Problem der Teleologie. Bemerkt doch P. Janet, der nicht Neuscholastiker ist, gegenüber von Hartmann (Les causes finales p. 53 n. 1): „Ces calculs mathématiques sont des pures fictions, qui ont le tort de donner une fausse apparence de rigueur à ce qui ne peut pas en avoir, et à traduire purement et simplement en signes abstraits une conviction que l'on a déjà dans l'esprit.“

Ich schlieſse diese mir aufgedrängte Abwehr mit der Erklärung, daſs kein Miſsverständnis und kein Angriff mich von dem Entschlusse abbringen soll, nach wie vor den als wahr erkannten Standpunkt streng objektiv gegenüber Freunden und Gegnern sine ira et studio zu vertreten.

Zu Überweg-Heinzes „Grundriſs der Geschichte der Philosophie“, II. Bd., 8. Aufl. Berlin 1898.

Im Frühjahr 1898 richtete Herr Geheimrat Dr. Max Heinze, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig, das Ansuchen an mich, für die von ihm neu zu besorgende Auflage des bekannten Überwegschen „Grundrisses der Geschichte der Philosophie, II. Bd., Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit“ die §§ 30 bis 37

(die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik) durchzusehen. So ehrenvoll nun auch dieser freundliche Antrag war, so wenig war ich mir über die Schwierigkeit der Ausführung im unklaren. Der Leser ist berechtigt, an ein Handbuch, das unter den jetzt in Deutschland gangbaren zweifelsohne das am meisten gebrauchte ist, auch die gröfsten Anforderungen zu stellen, und wer die bereits vor längerer Frist erschienene 8. Auflage des I. und III. Bandes benutzt, wird leicht sehen, dafs Herr Prof. Heinze selbst in Bezug auf Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in der Verfolgung der neuesten Litteratur und ihrer Ergebnisse auch den höchsten berechtigten Erwartungen entspricht. Zudem ging die Einladung Herrn Prof. Heinzes auch dahin, die Darstellung besonders des thomistischen Lehrsystems einer durchgreifenden Umarbeitung zu unterziehen, und sollte dies auch eine bedeutende Erweiterung des Seitenumfanges zur Folge haben.

Bedauerlicherweise war die mir zugemessene Zeit meines Erachtens nicht hinreichend, als dafs ich einen völlig neuen Text zu geben hätte wagen dürfen: in den ersten Septembertagen sollte das Buch ja schon fix und fertig sein.

Nach kurzer Überlegung zog ich es daher angesichts dieses Umstandes vor, den alten Überwegschen Text stehen zu lassen und nur einige wenige gröfsere Einschaltungen zu machen. Der freundliche Leser wolle dies berücksichtigen und daher nicht etwa meinen, dafs dort, wo er noch den Text der früheren Auflagen findet, letzterer sich mit meiner eigenen wissenschaftlichen Überzeugung decke. Dies gilt z. B. von der thomistischen Ethik, wie sie sich auch noch in der 8. Auflage findet. Es wäre ja ein leichtes gewesen, das System der Ethik des hl. Thomas ausführlich darzustellen, wie sich derlei in den bekannten Handbüchern von Plafsmann, Commer u. a. findet. Allein ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie soll eben Geschichte, nicht Systematik bringen, und es fehlen noch beinahe alle nötigen Vorarbeiten, welche dem historischen Interesse genügen würden. Wo findet sich eine ausführliche Quellenuntersuchung über das von Thomas in der Prima Secundae und in der Secunda Secundae verarbeitete Material? Wo gibt es eine Darstellung der Entwicklung und Ausbildung dieses interessanten ethischen Gebäudes? Wer wird überhaupt einmal die Litteraturgeschichte der Summa theologica vom Sentenzenkommentar durch die Quaestiones disputatae u. s. w. herauf bis zu ihrem Reifestadium verfolgen? Wer will Thomas' eigene Gedankenarbeit nach Alexander von Hales und Albertus Magnus schildern?

Und wenn ich einmal im grofsen Stile zu ändern und radikal umzuarbeiten beginnen wollte, dann mufste ich auf Grund des kolossalen, in Denifle-Ehrles „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" aufgespeicherten Materials eine ganz neue Darstellung der Entwicklung der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert zu geben versuchen. Dazu reichte die Zeit nicht. Bei gröfserer Mufse hätte ich die Arbeit nicht gespart, und alsdann wären auch die verdienstvollen und unentbehrlichen „Texte und Untersuchungen" mehr verwertet worden.

Übrigens darf ich wohl voraussetzen, dafs jedermann beim eingehenden Studium der Geschichte der Philosophie des Mittelalters sowohl die genannten Forschungen als auch insbesondere das „Archiv für Geschichte der Philosophie" (mit Bäumkers gewissenhaftem Litteraturbericht über die neuesten Erscheinungen) zur Hand hat.

Mein Streben ging also dahin, mich bei Änderungen und Zusätzen auf das Allernotwendigste und Sicherste zu beschränken, dagegen aber die Litteratur so vollständig zu geben, als dies mir irgendwie möglich

wäre. Hierbei wolle man aber berücksichtigen, dafs der Grofsteil meiner Arbeit in Rom geschah, wo mir nicht die reichen Bücherschätze einer grofsen deutschen Stadt zur Verfügung standen. Die Korrektur mufste ich auf der Reise besorgen. Da sich das Hin- und Herschicken der Bürstenabzüge unliebsam verzog, so konnte ein Teil meiner nachträglichen Ergänzungen nicht mehr in den Text eingerückt werden und findet sich daher am Ende des Buches, was ich zu beachten bitte.

Herr Prof. Bäumker war so liebenswürdig, mir einige Bemerkungen zur Verfügung zu stellen; zu meinem ungemein grofsen Leidwesen erhielt ich sie viel zu spät, als dafs ich sie wenigstens noch in den Nachträgen hätte verwerten können. P. Wehofer O. Praed.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Anton Koch,*** o. ö. Professor der kath. Theologie an der Universität Tübingen: **Der heilige Faustus,** Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Stuttgart, Jos. Roth, 1895.

Es ist im hohen Grade erfreulich, wenn sich die dogmengeschichtliche Forschung auch mehr und mehr die sorgfältigen Ausgaben des von der Wiener Akademie herausgegebenen Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum zur Grundlage neuer Untersuchungen nimmt; die historische Methode ist ja heute so fortgeschritten, dafs auch die vor einem Menschenalter noch als beste geltenden einschlägigen Arbeiten heute als entweder ganz unbrauchbar oder doch als antiquiert betrachtet werden müssen.

Als eine hinsichtlich der historischen Methode ganz ausgezeichnete Monographie ist die vorliegende Erstlingsarbeit von Prof. Koch zu bezeichnen. Das ehrliche Streben nach Wahrheit, das er von Augustinus gelernt hat, berührt ungemein wohlthuend, zumal dann, wenn man bedenkt, dafs auf katholischer Seite die objektive wissenschaftliche Forschung vielfach gerade dort noch sehr in den Windeln liegt, wo es sich um wirkliche oder vermeintliche Interessen der thomistisch-molinistischen Kontroversen handelt.

Die Wichtigkeit der Person des Faustus von Riez für die Dogmengeschichte und noch mehr für die Dogmatik darf Ref., der ja hier für Theologen schreibt, wohl nicht erst hervorheben. Wie treffend Prof. Koch die schlagenden Punkte herausgehoben hat, beweist schon die Inhaltsübersicht. Von den drei Hauptteilen orientiert der erste über „Leben und Schriften des F.“, der zweite gibt „die Lehre des F. über die Gnade“, der dritte bespricht „die Gnadenlehre des hl. F. vor dem Forum der Kirchenlehre“.

Das Hauptverdienst der Schrift besteht meines Erachtens darin, zunächst ein anziehendes und lebensvolles Bild von F. zu geben — natürlich unter Verwertung der bedeutenden Vorarbeiten, bes. Engelbrechts — und erst auf dieser historischen und psychologischen Grundlage die Gnadenlehre des F. zu schildern, und zunächst wieder nach vorangeschickter historischer Darlegung. („Historisch-kritisch“ möchte ich das nicht nennen, „historisch-genetisch“ od. „historisch“ allein scheint mir ein passenderer

Ausdruck zu sein, weil es ja heutzutage unter uns Historikern als selbstverständlich gilt, dafs die Geschichte auch kritisch zu sein hat.) Mit Vergnügen konstatiere ich das liebevolle Versenken des Herrn Verf. in die oft verworrenen Gedankengänge des F. und das Freisein von aller Voreingenommenheit zu Gunsten dieser oder jener Schulmeinung.

Von Einzelheiten möchte ich folgendes bemerken.

F. als Theologe ist S. 22 unten und S. 23 oben sehr gut charakterisiert; man wird gut thun, sich auch in seiner Gnadenlehre diese Darstellung stets vor Augen zu halten; dazu seine persönlichen Eigenschaften, zusammengefafst S. 27 unten.

S. 33, Anm. 2 verspricht K. eine Behandlung der Ethik des F., die ebenso mit gröfstem Interesse begrüfst werden wird, als Ref. durch eine ausführliche monographische Darstellung des Entwicklungsganges des Äquiprobabilismus seitens des Herrn Verf. sich ein abschliefsendes Bild der dogmengeschichtlichen Entwicklung des alfonsianischen Systems verspricht, falls sich K. hierzu entschliefsen könnte.

Der lange Exkurs über „die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination“ stellt sich als eine übersichtliche Zusammenfassung mit Rücksicht auf die kirchliche Beurteilung des F. dar und soll gerade deswegen nicht mit demselben Mafsstabe gemessen werden, welcher eventuell an eine unabhängige und ausführlichere Behandlung desselben Gegenstandes zu legen wäre. Wenn K. einen einseitigen Hyperaugustinismus zurückweist, so steht er damit genau auf jenem Standpunkt, den auch Thomas von Aquin eingenommen hat; dafs dies S. 139 betont worden ist, geschah mit vollem Grunde. Um eine kleine, vielleicht mündliche Aufklärung möchte ich aber den Verf. schon gebeten haben. S. 142 sagt er nämlich: „. . . anderenteils sind wir der Ansicht, dafs nur die Lehre von der **absoluten** Vorherbestimmung Gottes zur Gnade und zur Glorie (ante praevisa merita) den Anschauungen der hl. Schrift und der kirchlichen Tradition vollkommen zu entsprechen vermag . . ., falls sie nur nicht in streng augustinischer und ultrathomistischer Form dargestellt wird.“ Dagegen heifst es von dem Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Gnade S. II der Einleitung merkwürdigerweise: „In dem von Suarez, Vasquez und Bellarmin modifizierten Molinismus (Kongruismus) ist ja eine solche (d. h. eine wissenschaftliche Lösung) teilweise und annähernd erzielt.“ Wie reimt sich das zusammen? Ref. persönlich ist der Überzeugung, dafs gerade die katholische Tübinger Schule auf dem Wege der unbefangenen historischen Forschung genau zu jenem wissenschaftlichen, wenn auch vielleicht „ultrathomistischen“ Resultate kommen wird, zu dem einst Thomas von Aquin gekommen ist; keine Schule hat weniger von der Dogmengeschichte zu fürchten und mehr zu hoffen, als gerade die thomistische, wobei letztere noch lange nicht auf Pseudo-Isidor und Pseudo-Dionysius zu schwören braucht. — Den Satz „Quod operose subtiliterque in scholis probatur, in prima concione confidenter negatur“ hätte der Herr Verf. (S. 144 Anm. 4) lieber nicht nachschreiben sollen; demjenigen, der so etwas zuerst aussprach, kann ich nur den höflichen Rat erteilen, erst P. Feldners „Lehre des hl. Thomas von der Willensfreiheit“ (Graz 1890) und die bekannten beiden grofsen Werke P. Dummermuths über die Praemotio physica eingehend und ohne Voreingenommenheit zu studieren und der dogmatischen Darstellung zu Grunde zu legen. Auch auf Kuhn darf sich der Herr Verf. heute bezüglich der voraugustinischen Gnadenlehre (S. 145) nicht so ohne weiteres berufen; die Dogmengeschichte und nicht minder die Exegese hat in den letzten und allerletzten Jahren so ungeheure Fortschritte

gemacht, dafs eine Neubearbeitung von katholischer Seite unerläfslich geworden ist; Ref. zögert nicht, Herrn Prof. Koch hierzu freundlichst einzuladen.

Einmal, ein einziges Mal ist der Herr Dogmenhistoriker aus seiner Rolle gefallen; S. 183 schreibt er nämlich in der Anm. 1: „Mit vollstem Rechte sagt Schwane, Dogmengesch. III, 21: In den meisten Kontroverspunkten wird die Dogmengeschichte die Lehren des Suarez zu Rate ziehen müssen; in der Regel gebührt seinen Erörterungen die Palme; ganz besonders gilt dies von seiner Lehre über die Gnade und die göttlichen Tugenden." Herr Prof. Koch gestatte mir gefälligst, hier einmal mehr Tübinger zu sein, als er selbst es ist: erstens sollte Schwane doch nicht als Dogmengeschichtschreiber citiert werden, weil uns dann Harnack mit vollem Recht vorwerfen kann, die Katholiken könnten überhaupt keine Dogmengeschichte schreiben, und zweitens kennt meines Erachtens die historische Methode in dogmengeschichtlichen Kontroverspunkten überhaupt nur eine einzige Richtschnur, die Quellen, und für die alte und mittlere Dogmengeschichte ist doch Suarez keine Quelle!

Aus diesen kleinen Bemerkungen möge der Herr Verf. ersehen, dafs es seinem schönen Buche nicht an emsigen Lesern fehlt, die ihm für seine Gabe aufrichtig Dank wissen. Und je weniger auf katholischer Seite das dogmengeschichtliche Feld bebaut wird, desto dringender ist zu wünschen, dafs der rastlos arbeitende Gelehrte die Früchte seiner Forschung nicht in der Kommode verschliefse, sondern weiteren wissenschaftlichen Kreisen zugänglich mache, selbst auf die Gefahr hin, dafs ein böser Censor nach dem Grundsatz handeln mufs:

Non sentire bonos eadem de rebus iisdem,
Incolumi licuit semper amicitia.

2. ***Albert Ehrhard,*** o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien: **Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart.** Akademische Antrittsrede, gehalten am 10. Oktober 1898. Stuttgart, Jos. Rothsche Verlagshandlung, 1898. 8⁰. 42 S.

Die Antrittsrede des berühmten Kirchenhistorikers, der von der theol. Fakultät in Würzburg nach Wien berufen ist, hat für Österreich eine gröfsere Bedeutung, als sie den bei solchen Anlässen gesprochenen allgemeinen Erörterungen in der Regel zuzukommen pflegt. Ref. hat diese Verhältnisse an anderer Stelle eingehend geschildert.

Was Ehrhard in Wien will, hat er uns in seiner Antrittsrede gesagt. Ref. hatte ein paar verwandte Gedankenreihen schon niedergeschrieben, bevor Prof. Ehrhard sein Programm entwickelte, und hofft, in nicht zu ferner Zukunft an anderer Stelle einige ausführlichere Auseinandersetzungen zu bringen. Für hier mag es genügen, die principielle Übereinstimmung mit dem von den Wienern jetzt gefeierten Gelehrten zu betonen und nur das eine und das andere hervorzuheben, was zur Charakterisierung des Ehrhardschen Standpunktes dienlich sein kann.

Da wäre in erster Linie dasjenige zu nennen, was Ehrhard nicht sagt.

Es ist wiederholt die Kirchengeschichte, in Deutschland wenigstens, als ein hervorragendes Mittel bezeichnet worden, den bedauerlichen Rifs, welcher im 16. Jahrhundert Mitteleuropa in zwei feindliche Lager geteilt hat, zu überbrücken. Ich glaube aber, wenn man dies, noch dazu mit

einer Spitze gegen Rom, in den Vordergrund stellt, würdigt man die Kirchengeschichte zu einem Zweig der praktischen Theologie herab; und das darf sie nie und nimmer sein. Denn als Kirchenhistoriker habe ich keine andere Aufgabe, als jene, welche auf dem jeweiligen speciellen Gebiete ein jeder Historiker hat: die Geschichte der Menschheit zu erkennen, soweit sie geworden ist, sich entwickelt hat. Durch diesen Gesichtspunkt, der das Werden der Kirche in ihren verschiedenen Stadien im Auge hat, wird zugleich die grofse Klippe vermieden, an welcher jede andere Auffassung der Kirchengeschichte notwendig scheitert, dafs nämlich die Kirchengeschichte (im weitesten Sinne des Wortes) zu einer Hilfswissenschaft der Dogmatik herabsinkt, die gelegentlich, als erwachsene und selbständig gewordene Tochter sich fühlend, eventuell auch noch die Mutter meistert.

Nicht jedermann, der über Kirchengeschichte schreibt, ist deswegen schon ein Historiker. Wir haben Handbücher der Kirchengeschichte, in welchen wir wohl eine Aneinanderreihung von Thatsachen, aber nur nicht Geschichte finden. So kann z. B. Brück noch 1898 in der Vorrede zur 7. Auflage seines Lehrbuchs schreiben: „Der Hauptzweck, welcher mir . . . vor Augen schwebte, war darauf gerichtet, die wichtigsten Begebenheiten auf dem Gebiete der Kirche von ihrer Gründung bis zur Gegenwart klar, übersichtlich und wahrheitsgetreu darzustellen. . . .“ So könnte ein Historiker heute unmöglich schreiben! Gerade das wesentliche Moment, das die Geschichte erst zur Geschichte macht, das des Werdens, ist hier aufser acht gelassen, und das Fehlen dieser grundlegenden Auffassung zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Ein anderes klassisches Beispiel, auf das Ehrhard selbst hindeutet, ist Schwanes „Dogmengeschichte“: „. . . Nun besitzen wir allerdings manche ausgezeichnete Einzelbeiträge zur Dogmengeschichte, eine Gesamtdarstellung derselben fehlt uns aber gänzlich; denn das grofse, sehr verdienstvolle Werk von Schwane ist keine wahre Dogmengeschichte, sondern eine Dogmatik im historischen Gewande“. (S. 30 f.) O würde doch überhaupt niemand unter den Theologen kirchengeschichtliche Stoffe behandeln, wenn er neben dem Studium der spekulativen Theologie nicht auch eine historische Schulung genossen hat! Schon der Schöpfer der modernen katholischen Theologie, Melchior Cano, hat zu einer Zeit, da man von der heutigen ausgebildeten historischen Methode in ihrer Vollendung so weit entfernt war als von der Benutzung des Telegraphs und der Eisenbahn, ehrlich gestanden: „Video periculosum esse, eo vel maxime loco iudicem velle fieri, ubi vir ille nimirum exigitur, qui et antiquitatis memoriam in numerato habeat, et prudentia summa gravissimoque iudicio (= Methode!) sit praeditus.“ De loc. theolog. l. 11 c. 3. Sogar bei einem Genie wie Giovanni Baptista de Rossi hat man oft sowohl Mängel der Methode als unzureichende Kenntnis der klassischen Altertumswissenschaft mit Bedauern empfunden, was bei seinem Schüler Wilpert in noch höherem Mafse hervortritt. Umsomehr ist es Ehrenpflicht eines jeden Lehrers der historischen Fächer der Theologie, die unleugbaren Errungenschaften der modernen deutschen Geschichtsforschung auch für die Theologie heranzuziehen.

Wenn also die Kirchengeschichte oder, deutlicher ausgedrückt, die historische Theologie eine selbständige Wissenschaft und nicht blofs eine grofse Fufsnote zur Dogmatik und Moral ist, die vielleicht gar den Text ersetzen möchte, so tritt sie auch als vollbürtig in den Kreis der übrigen historischen Wissenschaften ein. Man darf also bei Erklärung des Begriffes „Kirchengeschichte“ und ihrer Methode nicht vom Bestimmungs-

worte, von der Species, ausgehen und sagen: „Die Kirche ist die Stiftung des Gottessohnes, hat aber (vielleicht bedauerlicherweise?) auch ein menschliches Element, und dieses ist Gegenstand der Kirchengeschichte"; sondern man mufs vom Grundwort, vom Genus, ausgehen und zeigen, welche Stellung die Species innerhalb dieses Genus einnimmt. Ehrhard handelt daher mit vollem Recht im ersten Teil seiner Antrittsrede von der „Stellung der Kirchengeschichte innerhalb der Weltgeschichte". (S. 7 ff.) Selbstverständlich, aber keinesfalls überflüssig war es, wenn er bei dieser Gelegenheit sofort — zu meiner Freude — betont: „Die Geschichtswissenschaft als solche ist bekanntlich eine Errungenschaft der modernen Zeit und eine der Leistungen, auf welche diese ein volles Recht hat, stolz zu sein."

Ehrhard kann nicht allein begeistert reden, er kann auch begeisternd schreiben; das letztere wird, meine ich, jeder empfinden, welcher die nun folgende Darstellung der modernen Auffassung der Menschheitsgeschichte im Lichte eines inniggläubigen Christusglaubens liest.

Die Kirchengeschichte ist somit das Centrum der Welt- und Menschheitsgeschichte: „Wenn nun die Weltgeschichte ohne das Christentum unerklärbar ist und wenn sie sich (wie Ehrhard eben vorher schon gezeigt) als Wissenschaft aus der Geschichte der Kirche herausgebildet hat, so ist erwiesen, dafs die Kirchengeschichte die Centralstellung innerhalb der Geschichtswissenschaft, die wir für sie in Anspruch nehmen, wirklich besitzt. Pflicht des Kirchenhistorikers ist es darum, seiner Wissenschaft diese Stellung zu erhalten und, wo das Bewufstsein dieses ihres Vorzuges verloren gegangen ist, ihr dieselbe zurückzuerobern."

Der historischen Theologie kommt also, möchten wir hinzufügen, vom christlichen Standpunkt aus innerhalb des Kreises der Geschichtswissenschaft dieselbe Stellung zu wie dem Kirchenrecht unter den rechts- und staatswissenschaftlichen Disciplinen. —

Gehört also die Geschichte, gehört das Kirchenrecht an die theologische Fakultät? Nicht vielleicht blofs an die philosophische, beziehungsweise juristische?

Lassen wir Professor Ehrhard das Wort:

„Durch ihren hehren Gegenstand," fährt er im 2. Teile seiner Antrittsrede fort (S. 13), „ragt aber die Kirchengeschichte über den Rahmen der Weltgeschichte hinaus und erscheint als Glied einer höheren Wissenschaft, der Theologie."

Dann verbreitet sich Ehrhard über die hehre Stellung der Theologie an der Spitze der übrigen Wissenschaften und zieht aus den gegebenen Prämissen für die Stellung der historischen Theologie jene Folgerungen, die sich naturgemäfs ergeben und bezüglich deren ich wohl nur auf Ehrhards gediegene Darlegung selbst zu verweisen brauche.

Aus vollem Herzen unterschreibe ich es auch, wenn Ehrhard am Schlufs des 2. Teiles (S. 17 f.) sagt: „Noch mehr! Durch die Kirchengeschichte kommt auch die öffentliche Bedeutung der Theologie, die noch kein christliches Volk ohne empfindlichsten Schaden für sein gesamtes Geistes- und Gesellschaftsleben vernachlässigt hat, in prägnanter Weise zum Ausdruck. Diese öffentliche Stellung besafs die katholische Theologie thatsächlich von Anfang ihres Bestehens bis tief in das siebzehnte Jahrhundert hinein. Heute ist sie ihr fast vollständig verloren gegangen, nicht ohne Mitschuld mancher Kreise, die sich in die Einsamkeit zurückgezogen haben, statt an den grofsen Centren des geistigen Lebens, an den Universitäten, diese Stellung zu verteidigen und zu kräftigen."

Und ich wünsche Herrn Professor Ehrhard von Herzen Glück zu seinem Vorsatz: „Es ist darum in erster Linie des katholischen Kirchenhistorikers hehre und heilige Aufgabe, der Theologie diese ihre öffentliche und mafsgebende Stellung in dem Geistesleben der christlichen Völker an den Centralstellen der wissenschaftlichen Bildung zurückzuerobern.“ (S. 18.) Angesichts der in Österreich sehr ernsten „Los-von-Rom“-Bewegung wird diese Notwendigkeit hoffentlich endlich einmal auch anderen „Kreisen“ einleuchten, welche an der vielbeklagten Stagnation der theologischen Wissenschaft in Österreich in ganz anderer Weise schuld sind als diejenigen, die in die Einsamkeit zurückgewiesen werden.

Im 3. Teil beantwortet Ehrhard die Frage, welche Eigenschaften die Kirchengeschichte haben müsse, um ihrer Aufgabe in der Gegenwart gerecht werden zu können. Gerade dieser Teil hat in Fachkreisen, soweit ich sehe, so allgemeine Zustimmung gefunden, dafs ich mich darauf beschränke, Ehrhards Ausführungen einfach zur Lektüre und Darnachachtung zu empfehlen. Ein Wunsch wurde mir dabei rege: Wie wäre es, wenn Herr Prof. Ehrhard sich entschlösse, diesen 3. Teil zu einem für angehende Theologen bestimmten „Handbüchlein der Methode der historischen Theologie“ auszuarbeiten? Ich selbst bin meinen Schülern gegenüber diesbezüglich oft in Verlegenheit geraten; denn Bernheim ist für diesen speciellen Zweck nicht geschrieben, und De Smedt, Hirschl u. s. w. sind auch ungenügend.

Ich habe in meinem Exemplar der Antrittsrede Ehrhards noch eine Menge Dinge einfach und doppelt angestrichen; aber ich mufs mich hier kurz fassen und hoffe bei anderer Gelegenheit auf dies und jenes zurückzukommen.

Der Gedanke, mit welchem Ehrhard schliefst, war mir in mehrfacher Hinsicht aufserordentlich sympathisch. Eine Personifizierung der Kirche Christi auf der berühmten alten Prachtthüre unseres Klosters zu Santa Sabina in Rom, eine mit dem Jungfrauenschleier bekleidete Frauengestalt, sieht zu ihrem Herrn und Bräutigam Jesus Christus empor; aus ihrem Munde vernimmt Ehrhard „das Wort, welches das Geheimnis ihrer ewigen Jugend, ihrer ungeschwächten Kraft, ihres unbesiegbaren Heldenmutes enthält, das Wort, das einst das Siegerlied der erlösten Menschheit und der Schwanengesang der Weltgeschichte sein wird: Christus heri et hodie ipse, et in saecula.“

Was Ehrhard in Wien erwarten konnte, ist ihm, glaube ich, bisher geworden: das Vertrauen seiner Kollegen und die freudige Begeisterung seiner Schüler. Möge sein Wirken auch fernerhin gesegnet und fruchtbar sein! An manchem Kampf wird es nicht fehlen, aber auch nicht an manchem frohen Sieg; für letzteres bürgt seine herrliche Antrittsrede.

3. ***Dr. Remigius Stölzle***, Prof. der Philosophie an der Universität Würzburg: **Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung.** Regensburg, Nationale Verlagsanstalt, 1897. XI und 687 S.

Karl Ernst von Baer, als deutscher Estländer 1792 geboren, erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung in Reval, Dorpat, Riga, Wien, Würzburg und Berlin; war 1819 bis 1834 Universitätsprofessor in Königsberg, 1834 bis 1868 an der Akademie in St. Petersburg; 1867 zog er sich nach Dorpat zurück, wo er seine wissenschaftlichen Arbeiten unermüdet fortsetzte, bis er das Zeitliche segnete (1876). Unser Jahrhundert ist gewifs

nicht arm an hervorragenden Männern; aber Baer war ohne Zweifel einer der bedeutendsten unter ihnen. „Bleibendes hat er geleistet," um Stölzles Worte zu gebrauchen, „in der Typenlehre, Bleibendes durch seine Entdeckung des Säugetiereies, Bleibendes durch seine Begründung der Entwicklungsgeschichte, Bleibendes in Geographie und Anthropologie und Ethnographie. Dazu kommt eine wahre Universalität des Geistes, mit der er ‚eigenen Bahnen folgende Wissenschaften zu vereintem Wirken zu bringen weifs'. So vereinigt er anatomische, zoologische, tiergeographische, anthropologische, ethnologische, sprachwissenschaftliche und philosophische Studien, um die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes zu erweisen. Anthropologische Forschung wird mit historischer kombiniert, um die Herkunft der Makrokephalen in der Krim zu finden. Geographische, geologische, historische und philologische Forschung müssen sich vereinigen, um den alten Lauf des Araxes zu bestimmen." S. 32.

Stölzle hat sich gewifs den Dank vieler verdient, dafs er diese markante Persönlichkeit zum Gegenstand einer ebenso umfassenden als besonnenen Darstellung gewählt hat. Der erste Teil des Buches, „Die Quellen von Baers Philosophie, seine Stellung zur Philosophie und seine erkenntnistheoretischen Grundsätze" sind für die Beurteilung des Einflusses der Zeitphilosophie hochinteressant; freilich wird die Philosophie nicht eben die stärkste Seite des Naturforschers sein können. Der zweite Teil (S. 67—417) macht die Spannung des Lesers immer gröfser: das teleologische Problem, das kosmologische Problem, die Darwinsche Descendenztheorie, die Tier- und Menschenseele, Ursprung, Einheit und Alter des Menschengeschlechtes, wie sollte man nicht mit Vergnügen sich in das hineinversenken, was Baer, bald nur suchend und bald wirklich findend, hierüber gedacht? Dasselbe gilt vom dritten Teil (S. 418—472, Religionsphilosophie), vom vierten (S. 473—565, Geschichtsphilosophie) und fünften Teil (S. 565—644, Ethisches, Pädagogisches und Politisches). Der Leser wird aber sehr wahrscheinlich hier nicht Halt machen, sondern die achtunddreifsig Beilagen (S. 645—681, meistens Privatbriefe Baers) gerne durchnehmen, die uns den Charakter des grofsen Forschers und ernsten Freundes der Wahrheit recht plastisch vor Augen führen. Ein sechs Seiten füllendes Namenverzeichnis erleichtert das Nachschlagen.

Stölzle hat seine eigenen, mitunter abweichenden Anschauungen und vor allem seinen christlichen Standpunkt in Philosophie und Naturbetrachtung überall getreu hervorgehoben; dies bringt in der That viel mehr Leben in das Werk, als wenn wir ein blofses Referat vor uns hätten. Bei philosophischen Fragen geht dies ja nicht anders; selbst dem Historiker aus Rankes Schule wird es nie gelingen, den Leser über die Weltanschauung des Darstellers hinwegzutäuschen, trotz aller Gewissenhaftigkeit im Bericht. Ich will also mit dem Gesagten keineswegs den Vorwurf der Tendenz erheben, der ganz unbegründet wäre, sondern im Gegenteil einen grofsen Vorzug des Buches betonen, das gerade deswegen für akademische Gebildete eine sehr empfehlenswerte Lektüre bilden wird.

Anstatt einzelne Kleinigkeiten aus Stölzles gehaltvollem Werk zu erzählen, die ja, aus dem Zusammenhang gerissen, ohnehin kein vollständiges Bild Baers geben könnten, will ich lieber einen Gegenstand herausgreifen, dessen Behandlung seitens des grofsen Naturforschers eben jetzt der Vergessenheit ganz besonders entrissen zu sein verdiente. Ich spreche von jenem Abschnitte, in welchem Stölzle uns „Baers pädagogische Anschauungen über Mittel- und Hochschulwesen" schildert.

Was das Mittelschulwesen betrifft, so ist Baer keineswegs ein extremer Vertreter der realistischen Richtung; er anerkennt die Existenzberechtigung der alten Sprachen, und einzelne schiefe oder veraltete Anschauungen hat Stölzle meines Erachtens in sehr treffender und gelungener Weise richtig gestellt. Speciell Baers gereifte Anschauungen über die Universitäten und deren Reform sind so bedeutsam, dafs Herr Professor Stölzle es mir nicht übel nehmen mag, wenn ich sein Buch ein bifschen ausschreibe.

Für die Berufung eines Universitätslehrers sind nach Baer als mafsgebend zu betrachten:

1. Die Lehrgabe; „denn ein Universitätsdocent ohne Lehrgabe," sagt Stölzle im Sinne Baers, „ist eine jämmerliche Figur". (S. 604.)

2. Wissenschaftliche Tüchtigkeit. „Darum tadelt er es an den Dorpater Professoren seiner Studienzeit, dafs ihnen diese wissenschaftliche Tüchtigkeit gefehlt habe. Nach Baer mufs also der Universitätslehrer auch Forscher sein, d. h. die Wissenschaft fördern. Darunter versteht Baer aber nicht das Wiederkäuen schon oft behandelter Stoffe, noch weniger populärwissenschaftliche Arbeiten. Wenn Stieda einmal berichtet, Baer habe ausgerufen, es werde viel zu viel geschrieben, so hat dieser Ausspruch keinen anderen Sinn, als dafs die massenhaft auf allen Gebieten auf den Markt geworfene Litteratur vielfach wertlos sei, d. h. nichts für den Fortschritt des Erkennens bedeute, nichts Neues enthalte. Denn an diesem Kriterium mifst Baer alle wissenschaftlichen Leistungen, das ist der Mafsstab, den er in all seinen Kritiken anderer anlegt, der auch ihm Richtschnur seiner gelehrten Arbeit war. Offenbar der einzig richtige Mafsstab für die Wertung wissenschaftlicher Arbeiten, bei dessen Anwendung freilich manches als nichtwissenschaftlich erscheint, was stolz aufgebläht einhergeht. Wie sehr Baer darauf Gewicht legte, dafs die Forschung Neues zu Tage fördere, das hat er in einem Bilde energisch ausgesprochen: ‚Kann man hoffen,' ruft er aus, ‚eine reiche Ernte zu machen, wenn man oft schon gedroschene Ähren anders geordnet nochmals derselben Arbeit unterwirft, während noch ungeschnittenes Korn auf dem Halme steht?' Darum sieht er auch Arbeiten, welche die Wissenschaft zu popularisieren suchen, nicht als wissenschaftliche an, ja bringt sie, trotzdem er selbst die Popularisierung gefordert und in edelster und gründlichster Weise geübt hat, in Gegensatz zur eigentlich wissenschaftlichen Thätigkeit." Man lese das lange, hochinteressante Citat aus Baer S. 605.

3. Sittlichen Lebenswandel; darüber brauche ich wohl kein Wort zu verlieren.

4. Absehen von der Konfession des zu Berufenden und, wie Stölzle hinzufügt, von der politischen Überzeugung desselben. Ersteres bezieht sich nämlich darauf, dafs Baer, als er Königsberg verliefs, C. Th. v. Siebold zu seinem Nachfolger vorgeschlagen, aber den Bescheid erhalten hatte, das ginge nicht, weil Siebold — Katholik sei. (S. 606.)

Ferner bekennt sich Baer „als einen entschiedenen Freund des Privatdocententums. Er sieht darin die Pflanzschule für künftige Professoren. Alles, was in neuerer Zeit, erklärt er, wissenschaftliches Interesse und wissenschaftliche Bearbeitung gewonnen habe, gehe bei der nicht vorgeschriebenen und daher lebendigeren Evolution der Universitäten durch die Privatdocenten in den Kreis der Lehrobjekte über, wenn nur die Zahl der Lehrenden nicht zu gering sei."

Dafs es auch Ausnahmen geben könne, bemerkt Stölzle mit Recht; aber exceptio confirmat regulam!

Natürlich fordert Baer für den Universitätslehrer auch eine gute Besoldung. Er schreibt (bei Stölzle S. 608): „Der Professor soll aufser den Vorlesungen für seinen Fortschritt und den der Wissenschaften arbeiten. . . . Unbequemer ist allerdings für die Behörden die graduierte, nur durch Billigkeit geregelte Besoldung, wie sie auf deutschen Universitäten üblich ist. Dafs gerade diese Einrichtung die deutschen Universitäten so gehoben hat, kann man nicht verkennen. . . .“

Auch mit der Frage der Kollegiengelder hat sich Baer beschäftigt. (S. 609 f.)

Was ferner die aus ungleicher Besoldung entspringende Rivalität unter Professoren betrifft, so meint Baer, sie „ist nicht eben schädlich, sondern wirkt belebend“. Auch wenn die Docenten sich in die Fächer teilen oder in ihren Vorträgen miteinander konkurrieren, gewinnen in beiden Fällen die Studierenden, denn etwas Rivalität nähre die Strebsamkeit. (S. 610.)

Durchaus beachtenswert sind Baers Ansichten über Zweck und Methode des akademischen Studiums. Zweck der Universität ist ihm „die wissenschaftliche Ausbildung der reiferen Jugend“. Mittel hierzu sind ihm Vorlesungen und Selbststudium.

Eine Vorlesung soll, mit Stölzle zu sprechen, nicht mit einem Nachschlagebuch verwechselt werden. Das tadelt Baer sarkastisch an den Dorpater Pandektenvorlesungen (S. 611): „Eine solche Verwechslung,“ klagt er, „kommt freilich oft vor und mag damals bei den Juristen in Dorpat noch mehr im Schwunge gewesen sein. Manche Vorlesungen, z. B. über die Pandekten, gingen nicht nur täglich das ganze Jahr hindurch fort, sondern in den letzten Wochen zweimal täglich, und immer mit vollständigem Nachschreiben. Das war also wohl eine Anstalt, sich die Kommentare selbst zu schreiben. Denn was man schwarz auf weifs besitzt, läfst sich getrost nach Hause tragen.“ Dazu meint Stölzle: „Der Spott, den Baer hier über eine derartige Diktandoübung ausgiefst, ist leider auch heute noch vielfach am Platz.“

Baer ist daher weit entfernt, den Wert der Vorlesungen zu überschätzen. Er kann sich nicht verhehlen, dafs „ein Vortrag dem Zuhörer in der Regel nicht viel mehr geben wird als die Anregung“. (S. 613.) „Ein Professor, der nur seine Vorlesungen hält, ist nichts als ein automatisches Buch, das zu bestimmten Stunden laut wird und dann schweigt.“ (S. 614.) „In späterem Alter ist der Verstand weniger (wie beim Kind) zum passiven Auffassen geneigt und mehr zur Selbstthätigkeit. Dann gerade soll er immer auffassen, was in abwechselnder Reihe ihm andere sagen. Man behandelt einen Lehrling (d. h. Universitätsstudenten) wie einen Sack, in den man soviel Wissen einzupressen sucht als möglich, als ob man einen Ballen Baumwolle bilden wollte. Beim Examen aber findet sich, dafs der Lehrling von den vielen Dingen, die man gelehrt hat, nur diejenigen zu seinem Eigentum gemacht hat, die er durch Selbstbeschäftigung kennen lernte oder durch eifrige Repetition, überhaupt also Dinge, bei denen er verweilte.“ (S. 617.) „Wenn ein junger Mann,“ betont Baer, „sich dem Lehrfach widmen will, so pflegt man durch Prüfung sein Wissen abzumessen. Aber das Wissen wird ausgefüllt, wenn das Interesse lebendig ist. Man sollte ihn fragen, ob er schon Nächte durchwacht hat, um über eine Frage zur Klarheit zu kommen.“ (S. 621.) Daher fordert Baer auf, es solle doch jedermann sich selbst fragen, unter

welchen Umständen er in eine Wissenschaft verliebt geworden sei, ob dann, wenn sie ihm wie Gift in kleinen Dosen und in vorgeschriebenen und abgebrochenen Zeiten gereicht wurde, oder wenn er Gelegenheit hatte, sich in sie zu vertiefen.“ (S. 615 f.)

Die Hauptsache ist und bleibt daher für Baer nicht das Auswendiglernen, sondern das Selbststudium, das selbständige Selbststudium. Und die Anleitung hierzu empfängt man im Seminar und Laboratorium. „In den verschiedenen chemischen, zoologischen, physiologischen Laboratorien, den anatomischen und klinischen Kursen sieht Baer schon den Ausdruck des immer mehr erkannten Bedürfnisses, zum Selbststudium zu leiten. Und zwar verlangt Baer, dafs die Leitung dieses Selbststudiums in den Händen eines einsichtsvollen, in seinem Fach wohl erfahrenen Mannes ruhe, dafs sie sowohl für empirische als für philosophische Disciplinen statthabe, dafs sie verschiedenen Fächern entsprechend verschieden sei, dafs sie weniger auf Bereicherung des Gedächtnisses als auf Ausbildung der Urteilskraft gerichtet sei. „Eine einsichtsvolle Leitung wird das Selbststudium . . . immer mächtig befördern,“ schreibt er, „das philosophische sowohl als das empirische, und zwar eine Leitung von einem erfahrenen und umsichtigen Manne, der in der betreffenden Disciplin vollkommen orientiert ist. Man sieht, worauf ich ziele: Ich halte nicht etwa jetzt die Professoren für überflüssig, nachdem ich lange Jahre hindurch selbst einer gewesen bin. Ich glaube aber, sie sollten sich mehr angelegen sein lassen, das Selbststudium des Studierenden zu leiten, als bisher in einigen Fächern Sitte gewesen ist, und zwar wird diese Leitung für die verschiedenen Fächer eine ganz verschiedene sein müssen.“ (S. 615.)

Aus dieser kleinen Blütenlese mag man ersehen, wie inhaltreich jede Seite in dem Buche Prof. Stölzles ist. Mögen die Gedanken und Anregungen Baers bei recht zahlreichen Lesern dieses verdienstvollen und spannenden Werkes auf guten Boden fallen und zu gleicher Wahrheitsliebe und gleich nachdrücklichem Streben zur Religion Jesu Christi hin begeistern, wie uns beides, im Gegensatz zu so manch anderem Forscher unserer Tage, bei Baer vereint begegnet!

Graz. P. Wehofer O. Praed.

4. *A. Löwenstimm:* **Aberglaube und Strafrecht.** Ein Beitrag zur Erforschung des Einflusses der Volksanschauungen auf die Verübung von Verbrechen. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. J. Kohler. Berlin 1897. Joh. Räde (Stuhrsche Buchhandlung). 232 S.

Staat und Kirche haben gewifs ein Interesse daran, den Aberglauben des Volkes kennen zu lernen, um ihm entgegentreten zu können. Denn es ist thatsächlich etwas, was sowohl dem Staat wie der Kirche entgegengesetzt ist: er negiert in gewisser Weise die Auktorität beider. Eine auf den Grundgesetzen der Wahrheit aufgebaute Kirche kann ihn innerhalb ihres Auktoritätskreises nicht dulden, weil er entweder auf Selbsttäuschung oder auf einer Täuschung durch andere beruht; und ebensowenig der Staat, weil auch dieser, indem er dieselben Grundgesetze auf das weltliche Gebiet anwendet, durch die fixe Idee einiger, durch den absichtlichen Betrug anderer gehindert wird, seiner Pflicht bezüglich des Wohles seiner Unterthanen zu genügen. Dafs die katholische Kirche als solche dem Aberglauben zu allen Zeiten entgegengetreten ist, hätte der

Verfasser wohl wissen können; trotzdem bringt er S. 36, 64, 86 und noch an mehreren anderen Stellen teilweise ganz lächerliche Beschuldigungen gegen sie vor, die schon Prof. Kohler in seinem Vorwort S. XIV und XV recht scharf zurückweist. Die Vorwürfe des Verfassers sind meines Erachtens nur aus einem mangelnden Verständnis der Einrichtungen in der katholischen Kirche zu erklären. Allein sie sind typisch, wie auch Prof. Kohler zu erkennen scheint, für den Standpunkt des Verfassers. Er beschuldigt nicht nur die katholische Kirche einer systematischen Unterstützung des Aberglaubens (S. 64, 184 etc.), sondern glaubt überhaupt das Christentum für viele abergläubische Handlungen verantwortlich machen zu müssen (S. 104. 105). Für ihn existiert kein Teufel, kein Jenseits (S. 64. 104. 210), mithin ist die Anwendung von Exorcismus und die Verweigerung des christlichen Begräbnisses oder, wie der Verfasser zu sagen beliebt, eine „Klassifizierung der Leichname" (S. 104) einfach Unterstützung des Aberglaubens. Wenn man mit solchen leichtfertigen Urteilen und Vorurteilen ausgerüstet an die Untersuchung der Frage herangeht, worin der Aberglaube besteht und wie er am besten zu bekämpfen ist, kann kein objektives Resultat entstehen. So laufen denn auch die Vorschläge des Verfassers darauf hinaus, dafs nicht die Kirche, sondern die — religionslose — Schule den Hauptkampf gegen den Aberglauben durch Verbreitung der Aufklärung besorgen müsse. Genau ebenso leichtfertig in seinem Urteile ist der Verfasser auch, wenn er den Aberglauben in seinen Beziehungen zum Strafrecht betrachtet. Er verurteilt aufs schärfste den Aberglauben selbst wie auch die auf ihn bezüglichen herrschenden strafrechtlichen Bestimmungen. Er will das Vorhandensein von Aberglauben bei der Ausführung eines Verbrechens mindestens als einen Milderungsgrund angesehen wissen (z. B. S. 231), da er nur aus „äufserster Unwissenheit" entstanden sein kann; am liebsten wäre es ihm offenbar, dafs solche Verbrecher ganz freigesprochen würden. Warum verurteilt er denn die Resultate des Aberglaubens so scharf? Warum darf der Richter, oder vielmehr der Staat, der die Rechtspflege in die Hand zu nehmen hat, nicht etwas thun, was der Verfasser selbst für seine private Persönlichkeit in Anspruch nimmt?

Breslau. Lic. F. von Tessen-Węsierski.

5. ***Dr. Ismar Ellbogen***: **Der Tractatus „de intellectus emendatione" und seine Stellung in der Philosophie Spinozas.** I. Teil. Breslau 1898, Schatzky. 33 S.

Eine vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte nicht üble Inaugural-Dissertation. Was aber das Meritorische dieser Methodenlehre Spinozas angeht, so läfst sie uns nach des Herausgebers Urteil „im wichtigsten Punkte der Methode im Stiche" (S. 29). Die Existenz Gottes ist ein apriorisches Urteil (19), die Allgüte Gottes ist ein ens fictum (25), Gott ist das *ἓν καὶ πᾶν*, der Mensch ist Teil eines denkenden Wesens (24), die Freiheit des Willens ist eine Täuschung (23): also nackter Pantheismus überall und derselbe zersetzende Geist des Judentums, wie in den andern Schriften des Amsterdamers. Dafs „Klarheit und Deutlichkeit" ein Kriterium der Wahrheit sei (14), hat man längst vor Spinoza gewufst.

Graz. Dr. Anton Michelitsch.

Die
Grundlagen des Wunderbegriffes
nach Thomas von Aquin.

Von

Lic. Franz von Tessen-Węsierski,
a. o. Professor der Apologetik an der Königl. Universität Breslau.

Mit bischöflicher Druckerlaubnis.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1899.

Franz von Savigny

gewidmet.

Vorwort.

Die stolze Behauptung der rationalistischen Naturwissenschaft, das Princip der Erklärung für alle Vorgänge auf dem Gebiete der geschöpflichen Natur in der exakten Forschung gefunden zu haben, das verwegene Bestreben einer allzu kritischen Geschichtswissenschaft, alle Ereignisse der Vergangenheit nur vom engsten, keineswegs idealen Standpunkt des bloſsen Menschentums aufzufassen, die geschmack- und pietätslose Verirrung endlich einer rationalistischen Exegese, welche selbst den offenbaren, historisch verbürgten Einfluſs einer höheren, übernatürlichen Macht abzuleugnen sucht, kann über ein besonnenes, wahrhaft objektives und daher auch zugleich ideales wissenschaftliches Bestreben nur einen Augenblickssieg erringen. Es gibt nur eine Wahrheit: entweder existiert eine Macht, welche über unsere sichtbare Welt herrscht und in ihr sich offenbart, oder aber sie existiert nicht. Ist der erstere dieser Wahlsprüche der beiden groſsen Weltparteien richtig, so können jene, die unter ihm kämpfen, den Gegnern wohl sagen: wir wissen noch nicht, wie dieses und jenes Unerklärliche zu erklären ist, aber euere rationalistische Erklärung ist falsch, weil sie gegen die Grundgesetze einer mehrtausendjährigen Erfahrung verstöſst.

Keine Lehre jedoch bezeichnet mehr und präciser diesen christlichen Standpunkt als die Lehre vom Wunder. Man kann getrost sagen, daſs derjenige, welcher an Wunder glaubt, wenigstens im Herzen noch ein Christ ist. Denn der objektive und begründete Glaube an die Möglichkeit und an die Existenz eines Wunders ist durch jenes gröſste aller Wunder, durch das Wunder des Ostertages, der Mittelpunkt der christlichen Lehre geworden.

Wie es nur eine Wahrheit geben kann, so kann es auch nur eine Lehre vom Wunder geben, wenn das Wunder selbst wahr ist. Wie daher Augustinus im christlichen Altertum, so hat Thomas von Aquin im christlichen Mittelalter dieselbe kirchliche Lehre über diesen Gegenstand gegeben. Er hat sie zugleich theologisch und philosophisch fest begründet. Dieser letztere Vorzug berechtigt mich, des Aquinaten Lehre über das Wunder ausführlicher darzustellen.

Im vorliegenden ersten Teile werden daher zunächst die Grundlagen des Wunderbegriffes, wie Thomas sie gibt, erläutert. Ein zweiter Teil soll die eigentliche Lehre vom Wunder behandeln. Da die heutige Kritik jedoch verlangt, auf Schritt und Tritt gehört zu werden, ja, diese Forderung auch für alle früheren Zeiten aufstellt, so soll ein dritter Teil endlich in rein objektiver, aber zugleich kritischer Weise eine historische Darstellung der Lehre über das Wunder bringen.

Infolgedessen wurde für den ersten Teil jede Polemik ausgeschlossen, sowie die Berufung auf andere Autoren in den engsten Schranken gehalten: Thomas allein sollte zu uns Neulingen der Neuzeit sprechen.

Erster Abschnitt.

Die exegetische Entwicklung des Wunderbegriffes bei Thomas.

Vorbemerkungen.

Der Plan der Untersuchung.

Eine apologetische Erklärung des Wunders hat zweierlei Anforderungen zu erfüllen, um genügend zu sein: sie mufs zunächst zeigen, dafs das, was wir Menschen ein Wunder nennen, innerlich keinen Widerspruch enthält, und zweitens, dafs es auch innerhalb des Weltganzen, in welchem es vorkommt, einen ihm zukommenden, vernunftgemäfsen und zweckdienlichen Platz einnehmen kann. Wollen wir aber darüber entscheiden, ob ein Wunder innerlich widerspruchsvoll ist oder nicht, so können wir dieses erst dann, wenn wir vorher überhaupt wissen, was ein Wunder ist. Wir haben also zu allererst nach dem Begriffe des Wunders zu forschen. Da wir dieses aber vom apologetischen Standpunkte thun wollen, so genügt es nicht, dafs wir einfach den von der christlichen Theologie anerkannten Wunderbegriff annehmen und analysieren, sondern wir müssen vielmehr zuerst diejenigen Grundbegriffe erläutern, auf welchen sich der Wunderbegriff aufbaut. Damit entsprechen wir zugleich wenigstens teilweise der zweiten jener beiden oben genannten Anforderungen: wir zeigen nämlich, wie das Wunder innerhalb unserer Welt möglich ist, d. h. wie es sich zu den von unserer natürlichen Erkenntnis in der Welt gewonnenen Begriffen verhält.

Diese Grundbegriffe, auf welche sich der Begriff des Wunders aufbaut, können wir wiederum nur aus einer ganz allge-

meinen Erkenntnis derjenigen Thatsachen gewinnen, welche wir gewöhnlich Wunder nennen. Da diese erste und allgemeinste Erkenntnis des Wunders darin besteht, dafs jene eben genannten Thatsachen auf denjenigen, der sie betrachtet, einen bestimmten Eindruck machen, so gehen wir am zweckmäfsigsten von der Erklärung dieses Eindruckes aus, d. h. wir betrachten zunächst die psychologische Seite des Wunderbegriffes.

Erst nachdem wir diese letztere erkannt haben, treibt uns der Intellekt zur Vergleichung der wunderbaren Thatsache mit anderen Thatsachen, welche nicht wunderbar sind, und weiter auch zur Vergleichung mit den Ursachen, welche die nicht wunderbaren Thatsachen bewirken. Eine solche Vergleichung kann aber nur dann einen Sinn und Erfolg haben, wenn wir die Gesetze kennen, nach welchen sich die Ursachen für die nicht wunderbaren Dinge und Effekte richten.

Damit ist aber die Reihe der Vergleichspunkte abgeschlossen. Denn über alles dasjenige, was sich in gesetzmäfsiger Weise vollzieht, können wir uns im eigentlichen Sinne nicht wundern; es schliefst also für sich den Begriff des Wunders aus. Das Wunderbare kann aber nur mit dem „Nicht-Wunderbaren" verglichen werden. Da nun das letztere alles umfafst, was in der Welt ist, sogar die Welt selbst, so können wir offenbar keinen weiteren Vergleichspunkt für die Erklärung des Wunderbegriffes aufstellen.

Hiermit wäre der erste Teil unserer Untersuchung beendet. Man könnte ihn als indirekte Entwicklung des Wunderbegriffes bezeichnen, da er nur zeigt, was nicht wunderbar ist. Allein da die in diesem Teile erläuterten allgemeinen Begriffe zugleich die Grundbegriffe sind, auf welche sich der Begriff des Wunders aufbaut, so enthält er auch schon einen Beitrag zur positiven Erläuterung des Wunderbegriffes. Die eigentliche positive Lehre über das Wunder wird in einer späteren Untersuchung folgen.

Da unsere Aufgabe dahin geht, die Lehre über das Wunder nach Thomas von Aquin zu entwickeln, so müssen wir in diesem ersten Teile:

1. zunächst ganz allgemein zu erkennen suchen, was bei Thomas als wunderbar, als ein Wunder bezeichnet wird. Dazu

führt uns a) die Erkenntnis des psychologischen Eindruckes, welchen ein Wunder auf den Menschen ausübt, d. h. die Lehre von der admiratio; b) die Erklärung der bei Thomas vorkommenden Ausdrücke für die wunderbaren Vorgänge, und c) die Erkenntnis der einzelnen Teilbegriffe, welche im Wunderbegriff enthalten sind.

2. Da aber das Wunder ein übernatürlicher Vorgang ist, der auf natürlichem Gebiete vor sich geht, so müssen wir auch diese beiden Gebiete des Natürlichen und des Übernatürlichen näher erläutern.

I. Die Psychologie des Wunders (admiratio).

1. Die deutschen Ausdrücke „Wunder", „sich wundern" und ähnliche hängen offenbar ebenso wie die lateinischen Ausdrücke miraculum, mirari u. s. w. innerlich miteinander zusammen. Thomas sagt S. theol. 1. qu. 105. art. 7.: nomen miraculi ab admiratione sumitur.[1] Danach wäre also ganz allgemein zu sagen, dafs die Bedeutung von miraculum aus dem Begriff der admiratio hervorgeht. Allein Thomas gebraucht nicht nur das Beiwort miraculosum, um das zu bezeichnen, was die admiratio im Menschen hervorruft, sondern noch die Ausdrücke admirabile, mirabile und besonders als Hauptwort auch mirum.

Es ist schwierig, im Deutschen alle diese Ausdrücke dem bei Thomas angewendeten Sinne gemäfs richtig wiederzugeben. Weder der Begriff des „Wunderlichen," noch der des „Bewunderungswürdigen" oder „Verwunderlichen", des „Staunens" oder „Erstaunlichen" fällt vollständig mit den eben genannten lateinischen Ausdrücken zusammen. Der Begriff „Wunderlich" kann zunächst am leichtesten ausgeschieden werden; denn entweder deutet er an, dafs der betreffende Effekt in dem Beobachter nicht nur Verwunderung hervorruft, sondern dafs derselbe Effekt ihm auch als unwahrscheinlich oder sogar als lächerlich erscheint. Alles dieses liegt weder im Begriff des admirabile, mirabile noch des mirum. Oder aber der Ausdruck „Wunderlich" soll blofs

---

[1] Vgl. S. Thomae Aqu. Opera omnia. Parmae 1852 ff. Qu. disp. de Pot. qu. 6. art. 2. — Opus. 60. (De humanitate Christi) art. 15.

die Verwunderung ausdrücken; dann fällt er mit diesem letzteren Ausdruck zusammen. — Mehr voneinander zu trennen und zu unterscheiden sind schon die beiden Bezeichnungen: Verwunderung und Bewunderung. Gibt erstere rein objektiv nur an, dafs der Effekt, welcher in uns das bestimmte Gefühl der Verwunderung erweckt, anders beschaffen ist, als wir ihn erwarteten, so fügt der zweitgenannte Ausdruck noch etwas hinzu, nämlich ein Urteil über jenen Effekt, das erst aus einem Vergleich mit ähnlichen Effekten hervorgegangen ist. Das hinzugefügte Urteil besagt dann, dafs unser Staunen mit Hochachtung oder Ehrfurcht verbunden ist, dafs also in dem staunenerregenden Effekt etwas vorhanden ist, was über das Niveau des Alltäglichen, Durchschnittsmäfsigen hinausgeht.

Allein dieses Mehr liegt, wie wir später sehen werden, nicht immer in den von Thomas gebrauchten Ausdrücken admirabile, mirabile oder mirum; im Gegenteil, zuweilen schliefst er es direkt aus. Viel eher wäre der Ausdruck „Bewunderung" und, fügen wir gleich hinzu, auch „Staunen" und „Erstaunlich" auf das anzuwenden, was Thomas miraculum und miraculosum nennt. Die zuletzt genannten deutschen Ausdrücke „Staunen" und „Erstaunlich" können nämlich unter gewissen Umständen ebenfalls jenes Mehr in einem Effekt angeben, den Thomas miraculosum oder ähnlich nennt, sie können aber auch blofs objektiv, wie der Ausdruck „Verwunderung", bedeuten, dafs ein Effekt anders geartet ist, als wir ihn erwarteten. Somit bleibt uns nichts anderes übrig, als die lateinischen Ausdrücke bei Thomas näher zu untersuchen und sie später, nachdem ihre Bedeutung klargestellt ist, unverändert beizubehalten; sonst wird auch der mit ihnen verbundene Begriff, insbesondere jener des miraculum, undeutlich und unklar.

Alle jene Dinge, Effekte u. s. w., welche wir geneigt sind, als mirabilia, miraculosa, mira oder ähnlich zu bezeichnen, haben eine Bedeutung für uns selbst; sie stehen nicht für sich allein da, sondern üben einen ganz eigenartigen Einflufs auf uns aus. Die Wirkung dieses Einflusses auf uns mufs uns unbedingt einen Fingerzeig geben, was eigentlich die Ursache selbst, das mirum u. s. w. ist. Wir wollen daher von uns selbst gleichsam aus-

gehen, d. h. fragen, welche Art von Veränderung in uns entsteht, wenn wir einen solchen Effekt wahrnehmen, den wir mirabilis, miraculum, mirum u. s. w. nennen.

Thomas nennt diese Veränderung, Wirkung in uns admiratio. Unsere Untersuchung hat sich daher zunächst mit dem Wesen der admiratio zu beschäftigen.

2. Die Admiratio. Nach S. Th. 1. 2. qu. 41. art. 4. ist die admiratio eine der sechs Arten jenes Gefühls, welches Thomas timor nennt; mit Johannes Damasc. bezeichnet Thomas diese sechs Arten als segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor und agonia. Er fügt jedoch hinzu, dafs die admiratio nur nach einer bestimmten Seite hin eine Art timor sein könne, nämlich nur jene admiratio: quae est de magno malo, und im folgenden erklärt er dieses dadurch, dafs er sagt: admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo, quod miratur, timens defectum. — Auch 2. 2. qu. 180. art. 3. betont Thomas, dafs die admiratio eine Art timor ist, fügt hier aber noch die Ursache hinzu, welche in uns jenes Gefühl der admiratio hervorruft: es entsteht dann, wenn wir irgend etwas wahrnehmen, über welches wir keine Macht haben, das also den Bereich unserer Kraft übersteigt.

Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.

Allein diese Seite der admiratio, durch welche sie ein Akt des Furchtgefühls wird, wird durch eine andere Seite ergänzt, welche gerade das Gegenteil von Furcht enthält, nämlich durch das Gefühl der Freude. Das erklärt Thomas 1. 2. qu. 32. art. 8. Er fragt hier direkt: utrum admiratio sit causa delectationis, und antwortet auf folgende Weise: Das zu erreichen, wonach man sich sehnt, bringt Freude hervor; je mehr daher die Sehnsucht, das Verlangen nach dem Besitz eines ersehnten, geliebten Gutes wächst, desto gröfser ist die Freude, wenn man diesen Besitz erreicht hat; ja, durch die Vermehrung des Verlangens kommt sogar auch eine Erhöhung der Freude zu stande, und in derselben Weise entsteht auch die Hoffnung auf den Besitz des geliebten Gutes, weil gerade die Sehnsucht, die aus der Hoffnung ent-

springt, Freude erregt. Die admiratio ist aber eine Art von Verlangen, etwas zu wissen, was man noch nicht weifs; dieses Verlangen entsteht im Menschen deshalb, weil er einen Effekt sieht, erkennt, dessen Ursache über seine individuelle Erkenntniskraft, ja sogar über seine menschliche Erkenntnisfähigkeit hinausliegt. Die admiratio ist daher eine Ursache zur Freude, insofern sie nämlich mit der Hoffnung verbunden ist, die Erkenntnis desjenigen zu erlangen, was man zu wissen sich sehnt.

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile . . . et ideo quanto alicuius rei amatae magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae, sicut supra dictum est, quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc, quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc, quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius, quod scire desiderat.

Er fährt dann an derselben Stelle fort: Aus diesem Grunde sind also alle Dinge, ebenso Effekte, die wir admirabilia nennen, zugleich auch Dinge, an denen wir Freude haben, die ebenso Freude erregen, wie es alle Seltenheiten, Abbilder von Dingen thun, welche an und für sich nicht im stande sind, Freude zu erregen. Die Seele freut sich nämlich schon, wenn sie das eine mit dem andern vergleichen kann, weil, wie Aristoteles (Poetic. c. 4.) sagt, das Vergleichen von Dingen eine der Vernunft eigentümliche und angeborene, natürliche Thätigkeit ist. Daher ist, wie ebenfalls Aristoteles (Rhet. 1. c. 11) sagt, selbst die Befreiung aus grofsen Gefahren eine grofse Freude, weil sie eben das ist, was wir admirabile nennen.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica cap. 4.

Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in 1. Rhet. cap. 11.

Thomas geht hier also von dem Begriff der Freude aus: das Gefühl der Freude besteht in dem bewufsten Besitz eines ersehnten Gutes. Bevor dieses Gut erlangt ist, mufs die Sehnsucht nach seinem Besitz existiert haben. Die Sehnsucht, das Verlangen ist aber die Grundlage für zwei voneinander verschiedene Gefühle: für das Gefühl der Hoffnung und für das Gefühl der Verzweiflung. Die Sehnsucht hat nämlich als Objekt, auf welches sie gerichtet ist, ein Gut; ist mit diesem Objekt die Aussicht verbunden, das Gut, dessen Erwerb eine Schwierigkeit darbietet, in irgend einer Weise zu erreichen, so tritt Hoffnung ein; wenn eine solche Aussicht aber nicht vorhanden ist, so erfolgt Verzweiflung. Die Hoffnung ist daher das Mittelglied zwischen Sehnsucht und Freude. Als Mittelglied zwischen beiden hat sie auch an beiden Gefühlen Anteil: sie entspringt aus der Sehnsucht, dem Verlangen nach einem noch nicht in Besitz genommenen Gute; d. h. ihr Objekt ist ein bonum futurum, arduum, possibile adipisci, wie Thomas ebd. qu. 40. art. 1. zeigt. Sie drängt ferner nach dem Besitz dieses bonum futurum hin und hat daher auch schon einen Anteil an der Freude, welche vollkommen allerdings erst aus dem wirklichen Besitze des bonum entsteht; aus diesem Grunde ist auch die Freude, welche im Gefolge der Hoffnung entsteht, nur eine beschränkte. Denn, wie Thomas ebd. in der schon erwähnten qu. 32. art. 3. zeigt, entsteht die Freude aus dem Besitz des Gutes in zweifacher Weise: a) Secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur vel actu vel potentia; d. h. also entweder durch den wirklichen Besitz des Gutes oder aber durch den potentialen Besitz, d. h. durch die reale Möglichkeit, das betreffende Gut in Besitz zu bekommen. Auch die letztere Art und Weise des Besitzes ist realer Besitz und nicht blofses gedankliches Besitzen. Daher ist jene Befriedigung am gröfsten, quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. — b) Secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; d. h. also nur durch den gedanklichen Besitz eines Gutes. Die Befriedigung, welche aus dieser Art von Besitz

hervorgeht, ist natürlich geringer als jene, die aus dem realen Besitz hervorgeht. Die Hoffnung aber, wie auch die Erinnerung umfassen diesen gedanklichen Besitz des bonum futurum resp. praeteritum; mithin sind beide auch Ursachen einer Freude, wenn dieselbe auch nur eine Freude geringeren Grades ist.

Nun ist aber gerade die admiratio nicht nur das rein objektive Staunen über irgend welche Dinge oder Effekte, die aufserhalb des Bereiches unserer Kraft liegen, sondern auch zugleich das mit dem Staunen unmittelbar verbundene Verlangen „zu wissen, was man noch nicht weifs“, wie Thomas sagt, d. h. das Verlangen, den Grund, die Ursache für jene Effekte und Dinge kennen zu lernen, welche in uns Staunen erwecken. Durch diese Verbindung mit dem Verlangen, der Hoffnung wird daher die admiratio zur Quelle, Ursache der Freude.

Wir können also an der admiratio zwei Seiten unterscheiden: mit der einen Seite neigt sie sich zur Furcht hin. Daher sagt Thomas 1. 2. qu. 41. art. 4.: Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum. Der Grund für diese Furcht ist klar: der admirans kann nicht über etwas urteilen, was er nicht kennt; seiner Erkenntnis ist aber in diesem Falle die eigentliche Ursache für den Effekt entzogen, der in ihm die admiratio hervorruft. Daher sagt Thomas auch Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.: Ad admirationem duo concurrunt, quorum unum est, quod causa illius, quod admiramur, sit occulta. — Mit der anderen Seite jedoch neigt sich die admiratio zur Freude, zur Befriedigung, ja, sie bringt selbst schon eine Art Befriedigung hervor, insofern der admirans das Gut, dessen realen Besitz er erstrebt, schon in seinen Gedanken, in seiner Phantasie festhält. Das Gut, welches der admirans in diesem Falle real zu besitzen verlangt, nach welchem er sich also sehnt, ist die volle Erkenntnis der Ursache für jenen Effekt, der in ihm die admiratio erweckt. Daher fügt Thomas an der erstgenannten Stelle 1. 2. qu. 41. art. 4. sofort hinzu: sed in futurum inquirit. Und an der zweiten Stelle Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2. gibt er hierfür gleichsam den Grund an: Secundum est, quod in eo, quod miramur, appareat aliquid, per quod videatur contrarium eius debere esse, quod miramur. In diesen Worten gibt Thomas

sogar zwei verschiedene Gründe dafür an, dafs die admiratio Freude in dem admirans hervorruft. Denn er sagt: 1) dafs der Effekt, über den wir uns wundern, nicht ein gewöhnlicher sein kann, sondern einer, der in irgend einer Weise über das für den admirans gewöhnliche, bekannte Mafs hinausragt. So müssen wir nämlich seine Worte: „quod . . . appareat aliquid, per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur“ verstehen. Das, was der admirans also an dem betreffenden erstaunlichen Effekt einsieht, erkennt, müfste eigentlich Ursache für den entgegengesetzten Effekt sein; diesen entgegengesetzten Effekt erwartet er, weil er weifs, dafs er für gewöhnlich eintritt, wenn jene Ursachen wirken, welche er allein an dem erstaunlichen Effekt erkennt. Sein Erstaunen rührt also daher, dafs er glaubt, die Ursachen jenes Effektes erkannt zu haben, und doch wiederum sich sagen mufs, dafs er die wahren Ursachen nicht erkannt hat; denn wäre das, was er für die wahren Ursachen glaubt halten zu müssen, wirklich die wahren Ursachen, so müfste ja der entgegengesetzte Effekt, das contrarium eius quod miramur, eingetreten sein.

Das Streben des admirans mufs sich also auf die vollständige Erkenntnis des Effektes richten, besonders auf die Erkenntnis seiner wahren Ursache. Das fordert der natürliche Wissenstrieb, der nicht eher befriedigt ist, als bis wir ein Objekt aus seiner Ursache erkannt haben. Dieses Streben ist aber das Streben nach einem wirklichen bonum, weil jede Vermehrung unseres Wissens ein bonum ist. Und dieses bonum ist hier sogar ein bonum arduum: denn der admirans kennt noch nicht die eigentliche Ursache eius quod miratur; es ist also in jedem Falle geeignet, uns zur Erreichung desselben anzuspornen, es erweckt das desiderium nach seinem thatsächlichen Besitz. Es ist ferner ein bonum futurum: denn erst, wenn wir die wahre Ursache erkannt haben, ist es in unserem realen Besitz. Es kann endlich auch ein bonum possibile adipisci sein, nämlich dann, wenn die causa occulta überhaupt von uns erkannt werden kann; das kann der admirans aber von vornherein nicht wissen, sonst würde er ja diese causa schon kennen, sie wäre also keine causa occulta.

Daher inquirit admirans in futurum, was er noch nicht weifs, d. h. jene causa occulta.

Weil zuletzt dieses inquirere ein Streben nach dem Besitz eines bonum ist, so entsteht auch sofort das Verlangen und die Hoffnung, diesen Besitz zu erreichen; d. h. die admiratio bringt jene Befriedigung hervor, welche mit dem Verlangen und der Hoffnung, wie früher gezeigt, unmittelbar verbunden ist. Mit Recht mufs man daher auch die admiratio eine Quelle, Ursache der Freude oder Befriedigung nennen.

2) Allein in den Worten: quod in eo quod miramur appareat aliquid, per quod videatur contrarium eius debere esse, quod miramur, liegt noch ein anderer Grund, weshalb wir die admiratio als Quelle der Freude bezeichnen müssen. Jede Ursache ist nämlich aus ihrer Wirkung zu erkennen, der Effekt spiegelt daher auch die Ursache in sich selbst wider.[1] Daher ist der effectus admirabilis für den admirans noch mehr als der blofse Grund für sein Streben nach Erkenntnis der causa occulta: er ist auch der letzteren in gewisser Weise ähnlich. Auf den effectus admirabilis ist mithin ebenfalls das anzuwenden, was Thomas 1. 2. qu. 32. art. 8. zum Vergleich hinzugefügt hatte: dafs nämlich auch die Seltenheiten und Abbilder von Dingen schon Freude erwecken können. So müfsen wir also auch wegen dieses zweiten Punktes die admiratio als Ursache und Quelle der Freude bezeichnen.

Die admiratio ist daher:

1. ein Gefühl der Furcht, welches im admirans entsteht, weil er die eigentliche Ursache der res admirabilis nicht erkennt; dieser Defekt seiner Erkenntnis, der möglicherweise auch in Zukunft nicht behoben werden kann, ist das Element, welches die admiratio zu einer Art Furcht macht.

2. Die admiratio ist aber auch eine Ursache der Freude, weil mit ihr nicht nur die Hoffnung verbunden ist, doch in Zukunft vielleicht die eigentliche Ursache der res admirabilis zu erkennen, sondern auch weil die res admirabilis wegen ihrer Ähnlichkeit mit der causa occulta selbst schon eine Art von Freude im admirans erwecken kann.

---

[1] Vgl. S. th. I. qu. 4 art. 2. 3.

Die erstere Seite ist das wesentliche Moment in der admiratio, die zweite dagegen ist nur eine Folge der ersteren, also eine kausative Eigenschaft. Daher stellt Thomas mit Recht die admiratio als Unterart nicht zur Freude, sondern zur Furcht.

Haben wir somit das Wesen der admiratio erkannt, so müssen wir jetzt den Effekt kennen lernen, der als res admirabilis jenes Gefühl der admiratio in uns hervorruft.

Diese res wird aber von Thomas bald admirabilis, bald mirabilis genannt, bald als mirum oder als miraculum bezeichnet. Wir müssen daher zunächst die Bedeutung dieser einzelnen Bezeichnungen näher untersuchen.

II. Die Terminologie des Wunders.

Zunächst ist es klar und so finden wir es auch bei Thomas, dafs die Bezeichnungen admirabile und mirabile in identischer Weise gebraucht werden.[1]

Nicht so klar liegt die Sache bei dem Verhältnis zwischen diesen beiden Bezeichnungen und den Ausdrücken mirum und miraculum.

Sehen wir daher zunächst, was Thomas unter mirabile resp. admirabile versteht.

1. Mirabile.

In der Quaest. unica de Spir. Creat. art. 2. antwortet Thomas auf den 6. Einwand in der Frage: utrum substantia spiritualis possit uniri corpori folgendes: mirabilius est, quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit, quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

Hier werden also zwei Thatsachen einander gegenübergestellt:

1) die Sättigung des ganzen Menschengeschlechts durch wenige Fruchtkörner, und

2) die Sättigung von 5000 Menschen durch fünf Brote (und 2 Fische, das zweite Mal durch 7 Brote und wenige Fische), wie sie von Christus bewirkt wurde.[2]

---

[1] Vgl. Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.

[2] Vgl. Marc. 6, 36 ff; 8, 1—10; Jo. 6, 5; Luc. 9, 12 ff. Matth. 14, 15—21.



Die erstgenannte Thatsache ist diejenige, welche sich täglich in der Welt vollzieht; wir bezeichnen sie nicht nur als alltäglich, gewöhnlich, sondern wir wundern uns auch gar nicht über sie, weil wir eben genau erkennen, woher eine solche Sättigung der ganzen Welt durch nur wenige Samenkörner kommt, wie sie möglich wird. Trotzdem müssen wir sie als eine res mirabilis, als eine wunderbare oder richtiger gesagt bewunderungswürdige Thatsache bezeichnen, wenn wir nämlich ihren Urheber, ihren Zweck, ihre Bedeutung für die Erhaltung des ganzen Menschengeschlechtes, also auch ihre gewaltigen Wirkungen betrachten.[1]

Ganz anders verhält es sich mit der zweitgenannten Thatsache: der Urheber dieser letzteren, der Sättigung von 5000 Menschen durch nur fünf Brote, ist nämlich derselbe, welcher auch die Sättigung der ganzen Welt durch wenige Samenkörner bewirkt; die Folgen sind aber an und für sich geringer, verhältnismäfsig jedenfalls nicht gröfser oder bedeutender als diejenigen der erstgenannten Thatsache. Und doch nennen wir diese zweite Thatsache, die Speisung von 5000 Menschen durch wenige Brote, nicht mehr blofs bewunderungswürdig, sondern direkt wunderbar, ein Wunder, nicht eine res mirabilis, sondern ein miraculum. Das, was nur bewunderungswürdig ist, gilt aber an und für sich gegenüber dem, was wir direkt wunderbar, ein Wunder nennen, als etwas Geringeres. Es ist daher klar, dafs hier mirabilis nicht dasselbe bezeichnen kann, wie das, was Thomas sonst miraculum nennt.

Trotzdem unterstellt Thomas hier beide erwähnten Thatsachen einer einzigen Bezeichnung, er nennt sie beide res mirabiles; nur beansprucht er für die erstgenannte Thatsache eine Steigerung des Begriffes mirabile. Daher mufs letzterer ein Gattungsbegriff sein, unter welchem mehrere Arten von mirabilia enthalten sind oder zusammengefafst werden. Der Begriff des mirabile mufs also auch gewisse Merkmale haben, welche das miraculum besitzt, nämlich die Gattungsmerkmale, während der Begriff des miraculum durch eine differentia specifica von dem Gattungsbegriff mirabile als ein Artbegriff zu unterscheiden ist.

[1] Vgl. S. Augustin., Tract. 9. in Joan. n. 1. Tract. 24. in Joan. n. 1.



In der Expos. super Ps. 4. sagt Thomas: Quilibet etiam iustus mirabilis est; quia maiora sunt opera iustitiae quam miracula exteriora. Hier wird der Gerechte mirabilis wegen seiner opera genannt. Diese opera sind die Werke der Gerechtigkeit, opera iustitiae. Letztere umfassen alle inneren Willensakte des Gerechten, die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, kurz, alle Wirkungen der gratia sanctificans. Ihr steht die gratia actualis gegenüber. Greift Gott durch diese letztere nur bei einzelnen Handlungen des Menschen ein, so versetzt er durch die gratia sanctificans, habitualis, die menschliche Seele in einen dauernden Zustand der Gottähnlichkeit. Dadurch hebt sich die letztere Gnade selbst vor der gratia actualis als eine weit höhere hervor. Die operatio miraculorum ist aber keine Wirkung der gratia habitualis, sondern als actio transiens eine Wirkung der gratia actualis, wie Thomas 2. 2. qu. 178. art. 1., S. contra Gent. l. 3. cap. 154, ebenso Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 4. zeigt. Dadurch wird der oben angeführte Satz: opera iustitiae maiora sunt quam miracula exteriora verständlich. Die Werke der Gerechtigkeit sind eben deshalb gröfser als die Wunder, weil sie die Wirkungen einer höheren Gnade sind.

Ist nun der Gerechte mirabilis wegen seiner opera iustitiae, so tragen diese letzteren selbst in sich die Merkmale der mirabilitas. Und steht ferner die mirabilitas der opera iustitiae höher als das, was uns bei den miracula in Verwunderung und Staunen versetzt, so müssen wir auch aus dieser Stelle den Schlufs ziehen, dafs der Begriff des mirabile der höhere oder, wie vorher gezeigt, der Gattungsbegriff ist, während der Begriff des miraculum als Artsbegriff unter ersterem enthalten sein mufs.

2. Mirum im allgemeinen.

Wie verhalten sich nun die Bezeichnungen mirabile und miraculum zu der dritten Bezeichnung mirum?

1. In der S. theol. 1. qu. 105. art. 7. gibt Thomas eine nähere Beschreibung dessen, was er unter mirum versteht. Er fragt in diesem Artikel: Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum sint miracula. Er bejaht die gestellte Frage, indem er von der etymologischen Verwandtschaft des Ausdruckes miraculum

mit admiratio ausgeht. Admiratio entsteht: cum effectus sunt manifesti et causa occulta, wie z. B. schon Verwunderung entstehen kann, wenn man eine Sonnenfinsternis bemerkt, ohne die Ursache derselben zu erkennen. Diese Thatsache kann schon ein mirum sein, z. B. für den rusticus, den ungebildeten Landmann, während ein astrologus sich über dieselbe Thatsache in keiner Weise wundert, weil er ihre Ursache kennt. Eine Thatsache kann also im allgemeinen als mirum bezeichnet werden, wenn irgend ein Mensch die Ursache des von ihm bemerkten Effektes nicht kennt. Oder: der Begriff des mirum umfaſst alle jene Effekte, deren Ursache von diesem oder jenem Menschen nicht erkannt wird.

Respondeo dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis et ignorat causam . . . Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen alii est incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii, sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus.

Es ist klar, daſs nach dieser Erklärung der Begriff des mirum auch auf jene Effekte anzuwenden ist, deren Ursache von keinem Menschen erkannt wird oder sogar nicht erkannt werden kann. Solche Effekte nennt man aber Wunder: miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam.[1] Mithin folgt aus dieser Darlegung, daſs auch der Begriff des mirum in irgend einer Weise umfassender ist als der des miraculum; daſs ersterer also ebenfalls der Gattungsbegriff gegenüber dem miraculum als Artsbegriff ist.

Es folgt ferner, daſs mirum identisch ist mit mirabile und admirabile. Das wird jedoch noch klarer aus folgender Stelle.

Im Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen, dist. 18. qu. 1. art. 3. setzt Thomas den Ausdruck admirabile gleich mirum. Wenn er nämlich sagt: admirabile huic est id, cuius causa occulta est sibi et cui videtur secundum suam aestimationem ali-

[1] Vgl. die im Texte eben angegebene Stelle, sowie 1. 2. qu. 113. art. 10. — 2. Sent. dist. 18. qu. 1. art. 3. — Ctr. Gent. l. 3. cap. 101. — Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2. u. a.

quid obviare, quare non ita esse deberet — so ist dieses admirabile huic dasselbe, was er S. theol. 1. qu. 105. art. 7. mit aliquid est mirum uni quod non est mirum alii bezeichnet hatte. An derselben vorhin genannten Stelle setzt Thomas ferner auch noch das admirabile huic einem admirabile in se entgegen und identifiziert letzteres bald nachher mit einem mirum in se. Dasselbe geschieht noch an mehreren anderen Stellen.[1]

Thomas unterscheidet demnach zwei Arten von mira resp. admirabilia oder mirabilia. Die eine dieser Arten nennt er das mirum (admirabile) huic, die andere das mirum (admirabile) in se. Diese Unterscheidung zeigt also deutlich, daſs der Begriff des mirum (ohne Hinzufügung einer näheren Bestimmung) der allgemeinere, der Gattungsbegriff sein muſs, der selbst wieder Unterarten enthalten kann, von welchen die eine das mirum huic ist,

[1] Vgl. Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.: . . . . et ex hoc contingit, quod id, quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri. — Die beiden an dieser Stelle genannten Arten mirum in actu und mirum in potentia sind nur Unterscheidungen des mirum secundum se oder in se, also des miraculum. Das mirum secundum se in actu wären dann die verwirklichten Wunder, mirum secundum se in potentia zunächst die noch nicht verwirklichten, zukünftigen Wunder, z. B. die resurrectio mortuorum am Ende der Welt, die zukünftigen Transsubstantiationen und ähnliche Wunder der Zukunft; hierher gehören aber auch alle jene Wunder, welche Gott wirken könnte, wenn er wollte, auch wenn er sie niemals wirken wird. Die Möglichkeit dieser Wunder ist in Gottes Allmacht begründet, die ebensowenig wie die instrumentale Wundermacht Christi im Laufe der Zeiten erschöpft werden kann. So wie Gott stets ohne Ende neue Welten schaffen könnte, obwohl er es nicht thun wird, so auch könnte er stets neue und andere Wunder produzieren. — An derselben Stelle identifiziert Thomas auch die mira quoad nos und die mirabilia. — Ferner: Expos. in Epist. 2. ad Thessalon. cap. 2.: quae habent causam occultam alicui et non simpliciter, dicuntur quidem mira et non miracula simpliciter. Unter mira sind hier wieder, wie aus den vorausgehenden Worten erhellt, die mirabilia gemeint, die Thomas ja auch mira quoad nos, mira huic nennt, da sie eben nur für den einen oder anderen, nicht für alle, oder schlechthin als mira erscheinen. Auch die an dieser Stelle erwähnten mira, quae non sunt praeter ordinem naturae, sed habent causas occultas, und die von den Dämonen, wie auch vom Antichrist gewirkt werden können, sind nichts anderes als die mira quoad nos und zwar naturalia.

die andere dagegen das mirum in se = miraculum, als ein mirum admiratione plenum.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also:

1) Die völlige Identifizierung der drei Ausdrücke admirabile, mirabile und mirum, und
2) die Gegenüberstellung des mirum (admirabile, mirabile) und miraculum (miraculosum), in welcher mirum etc. den Gattungsbegriff, miraculum dagegen einen Artsbegriff bildet.

2. Gewisse Übereinstimmungen in den Thatsachen und Vorgängen der Naturwelt belehren uns darüber, dafs in dieser letzteren bestimmte Kräfte wirken, welche stets auch bestimmte gleichbleibende Effekte hervorbringen. Sehen wir daher dieselben Ursachen oder Kräfte wirken, so erwarten wir auch dieselben Effekte von ihnen, und umgekehrt, erkennen wir einander gleiche Effekte, so schliefsen wir daraus, dafs sie aus gleichen Ursachen hervorgegangen, dafs sie Effekte gleicher als Ursachen wirkender Kräfte sind.

Diese ganz allgemeinen Erfahrungsgesetze werden jedoch sofort über den Haufen geworfen, sobald wir zwar glauben, bestimmte, uns nicht unbekannte Ursachen wirken zu sehen, aber trotzdem erkennen müssen, dafs aus diesen anscheinend bekannten Ursachen Wirkungen entstehen, die wir sonst als Wirkungen dieser uns bekannten Ursachen nicht kennen, die vielleicht sogar den von uns erwarteten Wirkungen diametral entgegengesetzt sind. Unser Verstand steht in einem solchen Falle vor einem augenblicklich unlösbaren Rätsel: wir erstaunen, wir wundern uns. Und wir wundern uns, weil wir im Augenblick erstens nicht begreifen können, dafs gerade dieser Erfolg, gerade diese Wirkung eingetreten ist, während wir eine ganz andere Wirkung erwarteten; zweitens, weil wir auch nicht erkennen können, warum gerade dieser Erfolg eingetreten ist und nicht jener, den wir erwartet hatten.

Als Berthold Schwarz, wie es die volkstümliche Erzählung will, daran ging, Salpeter, Holzkohle und Schwefel zu mischen, that er es in dem Bewufstsein und in der Erwartung, dafs der Effekt dieser Mischung ein ganz und gar gefahrloser sein würde;

als aber der wirkliche Effekt, die Explosion, eintrat, da wunderte er sich erstens, weil er einen anderen Effekt erwartet hatte, und zweitens, weil er nicht gleich die Ursachen des Geschehenen, der Explosion genau erkannte.

Ähnlich ist der Gang der Erklärung, den Thomas in seinem Kommentar zum 2. B. der Sentenzen dist. 18. qu. 1. art. 3. einschlägt, um zu zeigen, was der eigentliche Grund der admiratio sei. Er sagt dort: Admiratio ex duobus causatur; scilicet ex hoc, quod alicuius effectus causa occulta est, et ex eo, quod aliquid in re videtur per quod aliter esse deberet; unde in hoc, quod est diametrum quadrati, non posse commensurari lateri, admiratio causatur ex hoc, quod huius causa ignoratur, et ex hoc, quod ex parvitate linearum videtur, quod una alteri commensurari possit.

Die beiden hier bei Thomas und vorhin angegebenen Gründe oder Ursachen der admiratio finden sich aber in dem einen Effekt, den wir das mirum nennen. Das mirum ist es also, welches aus zwei Gründen die admiratio hervorruft: einerseits, weil in der Thatsache, in dem Effekt, über den wir uns wundern, etwas oder eine Ursache vorhanden zu sein scheint, derentwegen wir gerade etwas anderes, einen anderen Effekt erwarteten, eine Ursache also, welche nicht den thatsächlichen, sondern einen anderen Effekt hätte hervorbringen müssen; und andererseits, weil die Ursache des thatsächlichen Effektes verborgen ist, von uns nicht erkannt werden kann.

3. Unter diesen ganz allgemeinen Begriff des mirum als einer Thatsache, welche in uns Verwunderung erregt, weil ihre eigentliche Ursache dunkel, uns verborgen ist, und weil wir Grund zu haben glauben, daſs sie — die Thatsache — gerade anders beschaffen sein müſste, fallen naturgemäſs viele Dinge und Ereignisse, die sowohl oft wie auch selten im täglichen Leben vorkommen können; aber auch solche Thatsachen und Effekte, die gar nicht dem täglichen Leben, nicht einmal dem gewöhnlichen sogenannten Naturverlauf anzugehören scheinen. Unsere Verwunderung kann ebensogut eine ungewöhnliche Fruchtbildung, wie z. B. die durch künstliche Zuchtwahl hervorgebrachten Formen der Kürbisse, wie auch die Erfindung des Schieſspulvers

erregen, ebensogut das Niederfallen von Meteoriten, das Entstehen und Verschwinden der Sonnenflecke, wie auch die plötzlichen Umstimmungen im Gefühlsleben der Menschen und Tiere. Noch viel mehr aber setzen uns eine plötzliche Krankenheilung oder historisch beglaubigte Nachrichten von Totenerweckungen u. dgl. in Verwunderung. An allen diesen und ähnlichen Thatsachen sind es aber immer wieder dieselben zwei Momente, welche unser Erstaunen, die admiratio erregen: 1. die bestimmte Erwartung eines anderen Effektes als desjenigen, den wir thatsächlich wahrnehmen, und 2. die Unmöglichkeit, den wahren Grund, die wahre Ursache für die Entstehung des fraglichen Effektes, der unsere Verwunderung verursacht, sofort zu erkennen.

Sichten wir jedoch die vielen möglichen Fälle, so werden wir alsbald einen wesentlichen Unterschied unter ihnen wahrnehmen können, und zwar so, dafs wir ganz klar zwei Hauptarten von mira unterscheiden müssen. Diesen Gedanken führt daher auch Thomas an der vorhin erwähnten Stelle weiter: Contingit ergo aliquid esse admirabile (= mirum) simpliciter et aliquid esse admirabile (= mirum) quo ad hunc.

Es ist offenbar nicht notwendig, dafs jeder Vorgang, jeder Effekt, sobald er unter die Klasse der mira fällt, immer nur dieselbe Art des Erstaunens in dem Beobachter hervorrufen mufs. Der gröfsere oder geringere Grad unseres Erstaunens ist nämlich von dem gröfseren oder geringeren Grade der Erkenntnis jener beiden Eigenschaften abhängig, welche den Begriff des mirum konstituieren. Je mehr sich daher die Ursache eines Vorganges, Effektes, den wir „verwunderlich“ zu nennen gezwungen sind, unserer Erkenntnis entzieht, desto gröfser mufs auch offenbar unser Erstaunen werden; und andererseits: je besser wir erkennen, dafs in demselben Effekt ein Grund vorhanden ist, kraft dessen er eigentlich ganz und gar anders, ja, das Gegenteil von dem sein müfste, was er ist, desto mehr wächst ebenfalls unsere Verwunderung. Das letztgenannte Merkmal bezieht sich also eigentlich ebenso wie das erstere auf eine Ursache in dem erstaunlichen Effekt, aber auf eine Ursache, die wir klar erkennen und eigentlich als Hervorbringerin dieses

Effektes betrachten müfsten. Allein so gut wir sie auch erkennen, ebenso klar sehen wir, dafs sie nicht die Ursache für den wahrgenommenen Effekt sein kann, da sie gerade den entgegengesetzten Effekt hätte hervorbringen müssen, wenn sie in Thätigkeit getreten wäre.

Nehmen wir ein Beispiel! Das Gesetz der Schwerkraft bedingt für jeden ihm unterworfenen Körper, dafs er zur Erde niederfällt, wenn er von ihr durch einen von sonstigen Hindernissen freien Luftraum getrennt wird. Allein jedes Stückchen Eisen, das sonst diesem Gesetze gehorchen würde, wird durch einen in seine Nähe gebrachten Magnet zu der entgegengesetzten Thätigkeit gezwungen. Wir erkennen in diesem Beispiel ganz klar, dafs in dem Eisenstückchen eine Ursache vorhanden ist und bleibt, welche eigentlich das Gegenteil von dem zu stande bringen müfste, was wirklich geschieht: nämlich das Hinabfallen zur Erde statt des Aufstieges zum Magneten. Der von uns erwartete Effekt wird aber durch die Einwirkung einer anderen Ursache verhindert, deren äufseres Organ, den Magnet, wir zwar kennen, die aber selbst — ebenso wie auch der Erdmagnetismus — in ihrem eigentlichen Wesen und besonders in ihrem Verhalten zur Schwerkraft noch nicht vollständig erkannt ist. Wir können also immerhin auch diesen Effekt noch ein mirum nennen.

Gröfseres Erstaunen vermögen in uns viele Fälle von aufserordentlichen Krankenheilungen selbst durch medizinische Mittel zu erregen. Die Infektionserscheinungen z. B., welche der Löfflersche Diphtheriebacillus bewirkt, sind bekannt sowohl nach der Seite der Begleiterscheinungen, wie auch nach der Seite des schliefslichen Verlaufes der dadurch entstandenen Erkrankung; im weit vorgeschrittenen Stadium derselben kann der Arzt die Diagnose nur auf baldigen Tod stellen, sei es, dafs dieser, wie es ja bei Kindern häufig vorkommt, durch Ersticken oder als Folge einer Herz- oder Nierenaffektion, oder infolge des allgemeinen Kräfteschwundes eintritt. Wenn nun derselbe Arzt trotzdem in diesem hoffnungslosen, verzweifelten Stadium, ohne eigentlich eine ernsthafte Hoffnung auf Erfolg zu hegen, das Diphtherieserum anwendet — ein solcher Fall ist mir bekannt —, so ist die darauffolgende plötzliche Zurückdrängung z. B. der

Vergiftungserscheinungen, die Abstofsung der nekrotischen Membrane, die Vernarbung der Schleimhäute, die schliefsliche Heilung des Erkrankten ein Effekt, der dem Arzt offenbar ein mirum bleibt, der ihn in Erstaunen setzen mufs. Denn in der Krankheit lag, nachdem sie so weit fortgeschritten war, gleichsam die Tendenz, den Tod des Erkrankten herbeizuführen, d. h. es existierte in dem letzteren eine Ursache — die Bacillen resp. ihre Toxine —, welche unfehlbar den Tod bewirkt hätte, wenn sie in ihrer Wirksamkeit nicht behindert worden wäre; und andererseits bleibt die Ursache für den wirklich geschehenen Effekt, für die Heilung, doch schliefslich verborgen, auch wenn der Arzt diesen Effekt dem Serum zuschreiben mufs. Da er aber weder die plötzliche Besserung erwartet hatte, noch sofort genau erkennen kann, wie dieselbe eintrat, so bleibt auch eine solche plötzliche Heilung ein mirum.

Wenn wir nun diese beiden angeführten Beispiele näher betrachten, so können wir zwar stets, wie Thomas es thut, zweierlei an ihnen unterscheiden, was sie zu mira macht: die causa occulta und die Ursache in demselben Dinge, derentwegen letzteres eigentlich anders beschaffen sein sollte. Und doch kann man auf das erste dieser beiden Momente des mirum auch das Hauptgewicht legen. Denn jene causa occulta bringt nicht nur durch ihr Vorhandensein und Wirken das hervor, was wir mirum nennen, sondern sie ist es auch, welche durch ihr Wirken die Thätigkeit der für uns erkennbaren Ursache verhindert. Die Ursache z. B., welche in dem vorhin erwähnten Falle einer unerwarteten Krankenheilung thätig war, hat nicht nur diesen Effekt bewirkt, sondern auch jenen anderen erwarteten Effekt, den Tod, verhindert. Wir können also die Thatsache, dafs bei einem Effekt, welchen wir mirum nennen, die eigentliche Ursache verborgen bleibt, als den Hauptgrund bezeichnen, weshalb wir in Erstaunen geraten.

Diese doppelte Betrachtung der Ursachen für die admiratio oder für die Anerkennung des mirum erklärt sich aus den verschiedenen Gesichtspunkten, welche wir hierbei gelten lassen können. Vom psychologischen Standpunkt nämlich müssen wir stets fragen, wie der Effekt in uns vorhanden ist, d. h.

was in uns entsteht, wenn wir eine res mira bemerken. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet hat das mirum jene zwei Eigenschaften, die schon des öfteren erwähnt wurden und die auch Thomas anführt: das Verborgensein der wirklichen Ursache und das Hervortreten einer Ursache, die eigentlich in dem mirum wirken müfste, aber durch jene erstere Ursache am Wirken verhindert wird. — Vom ontologischen oder metaphysischen Standpunkt jedoch fragen wir nur, wie das mirum entstanden ist, und von dieser Seite aus betrachtet hat dann das mirum nur ein Kennzeichen: es ist ein Effekt, der wie alle anderen Effekte von irgend einer wahren Ursache bewirkt worden ist; freilich, diese Ursache erkennen wir hierbei entweder nicht gleich oder überhaupt nicht.

Eine Fortführung der Lehre über das mirum vom metaphysischen Standpunkte hätte mithin nach der metaphysischen Ursache weiter forschen müssen, ohne zu fragen, in welchem Verhältnis wir, die admirantes, zu ihr stehen. Allein, das ist an und für sich unmöglich, wenn diese Ursache unerkennbar ist und bleibt. Ist sie aber nicht völlig unerkennbar, so ist durch dieses Merkmal der Erkennbarkeit auch sofort jenes andere Moment in die weitere Untersuchung gezogen, welches die Grundlage der psychologischen Betrachtung bildet.

Aus diesem Grunde konnte auch Thomas diese Frage nur vom psychologischen Standpunkte aus weiter verfolgen. Das thut er sowohl an der Stelle, von der wir in der Untersuchung über das mirum ausgegangen sind, wie auch an anderen Stellen, z. B. in Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.

3. Mirum quoad nos.

1. Ein jegliches mirum ist von einer Ursache hervorgebracht worden, welche als Ursache dunkel, verborgen, unbekannt ist. Es fragt sich hier: wem ist diese Ursache unbekannt?

Dem Franziskaner Berthold Schwarz war die Ursache der Explosion unmittelbar nach der Mischung von Kohle, Salpeter und Schwefel noch nicht bekannt, wahrscheinlich aber bald nachher, nachdem er den Effekt näher untersucht hatte. Den meisten Menschen wird sie heutzutage ebenfalls bekannt sein.

Trotzdem wird niemand leugnen, daſs es auch heute noch solche rustici gibt, die sich in derselben Lage und Unwissenheit befinden, wie jener Mönch unmittelbar nach dem Effekt. Ein solcher rusticus würde also ebenfalls in Erstaunen geraten, wenn er denselben Vorgang wahrnähme, und dieser Vorgang wäre für ihn ein mirum, ein admirabile, weil er seine Ursache nicht erkennt. Thomas bringt S. theol. 1. qu. 105. art. 7. ein anderes klares Beispiel: Ein Astronom wird sich über eine Sonnenfinsternis auf keine Weise wundern, wenn sie sich nach denselben Gesetzen vollzieht, welche die Astronomie für diese Ereignisse als feststehend anerkannt hat; für einen Ungebildeten, einen Landmann, der keine Ahnung von der Gestalt und der Bewegung der Gestirne, der Erde u. s. w. hat, wird diese „Himmelserscheinung" stets das Gepräge des Wunderbaren an sich tragen, und er wird sich darüber wundern.

Aus diesem folgt evident, daſs es Thatsachen, Effekte gibt, welche dem einen bezüglich des Verhältnisses zwischen ihrer Ursache und deren Wirkung ganz klar, dem andern aber ebenso dunkel sind. Nur der Letztere kann solche Effekte erstaunlich, wunderbar, mira nennen: ihm ist einerseits die Ursache für das Entstehen des mirum dunkel, verborgen, und ihm scheint es andererseits auch so, als ob in dem mirum eine Ursache vorhanden sei, die eigentlich gerade das Entgegengesetzte hätte hervorbringen müssen, freilich nur, wenn sie hätte wirken können.

Daher sagt Thomas Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.: Quoad nos quidem (scil. contingit esse aliquid mirum), quando causa effectus, quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi, nec in re, quam miramur, est dispositio repugnans effectui quem miramur secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis.

Hieraus folgt dann weiter, daſs derselbe Effekt dem einen als ein mirum erscheinen kann, dem anderen aber ganz und gar nicht. Wenn der rusticus nichts über die Bewegung der Sonne und Erde weiſs, so kann doch der astrologus etwas darüber wissen. Thomas sagt ebd.: Ex hoc contingit, quod id, quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri; sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel experimentum

non miratur praedictum effectum (scil. ferrum ad calamitam ascendens), ignorans autem miratur.

2. Auf dem Gebiete des admirabile oder mirum quoad nos können sich daher im allgemeinen alle Unterschiede des Wissens und der Erkenntnis äufsern. Mit diesem ganz allgemeinen Begriff des mirum quoad nos konnte sich aber Thomas unmöglich zufrieden geben.

Denn ganz abgesehen von den Thatsachen, welche zwar allen ungebildeten Menschen stets als mira, als unerklärbar erscheinen werden, die aber für den Gebildeten absolut nichts Unerklärliches haben, können solche Effekte, wie die Anziehung des Eisenstückchens durch einen Magnet trotz der entgegenwirkenden Schwerkraft, nicht auf die gleiche Stufe mit jenen anderen Effekten gestellt werden, welche auf einem ganz anderen, unsichtbaren, geistigen Gebiete hervorgebracht werden und daher unendlich viel höher stehen; ein solcher Effekt ist z. B. die geistige Reinigung des Menschen von der Erbsünde durch das Wasser des Taufsakramentes.[1] Wir müssen daher noch weitere Unterscheidungen des mirum quoad nos finden.

Zunächst geht aus dem quoad nos zur Genüge hervor, dafs alle jene Effekte, deren Ursache wir Menschen nicht erkennen, zu dieser Art von mira gehören können.

Gegenstand unserer menschlichen Erkenntnis kann nun vielerlei sein. Damit jedoch unsere Erkenntnis eine wahre ist, mufs auch dieses Vielerlei wahr sein, d. h. es mufs irgend ein Sein besitzen. Für alle geschaffenen Dinge ist aber die Frage nach dem Sein eines Dinges untrennbar mit der anderen Frage nach der Ursache dieses Seins verbunden. Der menschliche Intellekt kann sich also, wenn er irgend etwas vollständig erkennen will, nicht damit begnügen, nur das Ding als solches, d. h. nur nach der Seite des Seins, welches es besitzt, zu betrachten, sondern er mufs auch das Verhältnis zwischen diesem Sein des Dinges und seiner Ursache untersuchen. Erst wenn er das letztere gethan hat, kann er ein vollständiges, vollkommenes Wissen von diesem Dinge erwerben.[2]

[1] Vgl. S. theol. III. qu. 66. art. 1.

[2] Analyt. post. lib. 1. lectio 4: Scire aliquid est perfecte cognoscere



Dafs der menschliche Intellekt die Fähigkeit hat, das Sein eines Dinges aus seiner wahren Ursache zu erkennen, ist eine Erfahrungsthatsache, die selbst wahr bleibt, auch wenn sie von Einzelnen geleugnet wird. Wir wüfsten sonst nicht, welchen Zweck und Nutzen die menschliche Vernunft haben sollte! Auf dem Gebiete des geschaffenen Seins, der geschöpflichen Dinge oder, wie sie auch genannt werden, der Naturdinge, ist daher die völlige Erkenntnis des einzelnen Dinges mit der Erkenntnis einer wahren Ursache verknüpft.

Wenn nun auch der menschliche Intellekt im allgemeinen fähig ist, diesen Kausalnexus zwischen dem Dinge und seiner Ursache zu erkennen, so heifst das doch noch nicht, dafs alle Menschen diese Fähigkeit in gleichem Mafse besitzen. Die weitere Erfahrungsthatsache nämlich, dafs es dumme und kluge Menschen gibt, zeigt uns vielmehr einen oft bedeutenden Unterschied schon im Gebrauch der Erkenntnisfähigkeit;[1] daneben können dann auch noch scheinbar untergeordnete Momente diese Erkenntnisfähigkeit zeitweise oder bezüglich einzelner Objekte der Erkenntnis so beschränken und verhindern, dafs auch hieraus eine Unterscheidung von Wissenden und Nichtwissenden erfolgt. Mag das Nichtwissen sich daher auf einen einzelnen Fall beschränken, mag es nur hic et nunc vorhanden sein, jedenfalls sind auf rein natürlichem, d. h. geschöpflichem Gebiete Fälle denkbar, in welchen der eine das Verhältnis des natürlichen Dinges zu seiner natürlichen Ursache erkennt, der andere dagegen nicht.

Das ist es, was wir daher zunächst als mirum quoad nos bezeichnen müssen: alle natürlichen Effekte, welche auf rein natürliche Weise durch das Wirken einer natürlichen Ursache entstanden sind, können mira quoad nos sein, nämlich für denjenigen, der ihre Ursache nicht erkennt.

---

ipsum: hoc autem est perfecte apprehendere ipsius veritatem. Eadem enim sunt principia esse, rei et veritatis ipsius, ut patet ex 2. Metaphysicae. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae . . . Vgl. Aristoteles, Anal. post. 1, 2 (71 b 9).

[1] Vgl. S. theol. I. qu. 85. art. 7.



Hierbei ist es nicht wesentlich, ob nur ein Mensch diese causa occulta nicht erkennt, oder ob mehrere, viele, ja, ob alle Menschen sie nicht erkennen, wenn nur im allgemeinen der menschliche Intellekt die Fähigkeit besitzt, sie zu erkennen.

Solcher mira quoad nos gibt es in der heutigen Welt noch recht viele. Trotz Fridtjof Nansen ist noch ein grofser Teil der nördlichen Halbkugel, eine Kalotte von ungefähr vier Graden, gänzlich unerforscht: alle jene Effekte in der Natur daher, welche in irgend einer Weise von den in dieser Zone herrschenden Verhältnissen abhängig sind, können mira genannt werden; aber nur mira quoad nos, denn wir Menschen nur, die wir heute leben, kennen die Ursachen für diese Effekte nicht. Allein, dieses Nichtwissen oder diese temporäre Unkenntnis kann behoben werden, es werden sogar höchst wahrscheinlich auch diese Regionen einmal erforscht sein, und damit hören dann viele Effekte, die wir jetzt noch vorläufig als unerklärbar bezeichnen müssen, auf, mira zu sein. Unerklärbar z. B. selbst für Nansen und seine Gefährten blieben die Orte, an denen die sogenannte Rosenmöve nistet; unbekannt auch die eigentlichen Gesetze für die Eis- und Luftströmungen um den Nordpol herum u. s. w. Überhaupt sind die Luftströmungen auf der Erde noch längst nicht genügend erklärt, sonst könnte sich z. B. unsere Landwirtschaft etwas besser auf einen plötzlichen Temperaturwechsel einrichten; ungenau bekannt sind auch die Ursachen vieler elektrischen Erscheinungen u. s. w. u. s. w. Niemand aber wird behaupten wollen, dafs alle Wirkungen der Elektricitätskraft und ähnliche Erscheinungen Wunder sind, oder auch nur, dafs die Ursachen für alle diese Erscheinungen überhaupt von den Menschen nicht erkannt werden können. Daher können und dürfen wir sie auch nur als mira quoad nos bezeichnen. Und da sie ferner der geschöpflichen Natur angehören, also auf Gesetzen beruhen müssen, welche der Schöpfer in diese geschöpfliche Natur gelegt hat, so können wir sie kurz auch nur als mira quoad nos naturalia bezeichnen.

3. Viel schwieriger wird die Beantwortung der Frage, ob auch alle oder wenigstens gewisse übernatürliche Erscheinungen oder Effekte, welche durch das Wirken einer übernatür-

lichen Kraft hervorgebracht sind, zu den mira quoad nos gerechnet werden können.

Übernatürliche Effekte sind solche Effekte, deren Hauptursache ausschliefslich Gott ist. Dafs solche Effekte innerhalb des Wirkungsgebietes der natürlichen Ursachen vorkommen, lehrt uns die christliche Erfahrung. Diese zeigt uns ferner, dafs solche Effekte auch vom menschlichen Intellekt wahrgenommen werden können. Das ist auch notwendig, weil Gott, wenn er wirkt, niemals zwecklos wirken kann; der Zweck dieser übernatürlichen Effekte besteht aber darin, dafs die Menschen durch sie Gott besser erkennen. Dadurch wird also gefordert, dafs Gott ihnen auch die nötige Fähigkeit verleiht, Übernatürliches zu erkennen. Um z. B. die übernatürlichen Gnaden gebrauchen zu können, mufs der Mensch die rein übernatürliche Thatsache der Transsubstantiation in gewisser Weise erkannt haben; um die übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe erwecken zu können, mufs der Mensch das Wesen der heiligmachenden Gnade wenigstens teilweise verstehen. Mithin müssen auch bestimmte übernatürliche Effekte, die Gott allein direkt hervorbringen kann, Gegenstand der menschlichen Erkenntnis sein können.

Um jedoch zu bestimmen, dafs solche übernatürliche Effekte auch zur Klasse der mira quoad nos gehören können, bedarf es noch einer weiteren Betrachtung.

Im allgemeinen besteht jede vollkommene Erkenntnis eines Dinges oder einer Wahrheit darin, dafs wir ihre wahre und auch letzte Ursache einsehen. Das geschieht in der natürlichen Ordnung dadurch, dafs wir diesen oder jenen Effekt, diese oder jene Wahrheit auf ein uns bekanntes, allgemeines Naturgesetz zurückführen. Denn in jedem Naturgesetz wird gleichsam in nuce einerseits die Ursache für alle zugehörigen Effekte angegeben und andererseits auch die Art und Weise, wie diese Ursache wirkt. Nennen wir als Beispiel das allgemeine Naturgesetz: ein harter Gegenstand dringt in einen relativ weicheren ein. In diesem Satze wird zweierlei angegeben: 1. die Ursache für alle Effekte des Schneidens, Bohrens, Feilens, Sägens u. s. w., nämlich die relativ gröfsere Härte des einen Körpers; 2. die

Art und Weise, wie diese Ursache wirkt, nämlich dadurch, dafs sie die relativ geringere Härte des anderen Körpers überwindet. Wenn wir daher irgend einen natürlichen Effekt auf ein allgemeines Naturgesetz zurückführen, so haben wir nicht nur die Ursache des Effektes gefunden, sondern zugleich die Art und Weise erkannt, wie derselbe durch die Ursache hervorgebracht worden ist. Dadurch hat unsere natürliche Erkenntnis an Vollständigkeit gewonnen.

Müssen wir jedoch, um irgend einen Effekt auf seine natürliche Ursache zurückzuführen und um ihn selbst als natürlich bezeichnen zu können, auch das Wesen dieser Ursache vollständig erkennen? Diese Frage ist offenbar zu verneinen. Denn wenn wir von der erkannten Ursache nur das eine Merkmal klar sehen, dafs sie eine natürliche Ursache ist, so genügt das vollständig, um den Schlufs zu ziehen, dafs auch der Effekt, solange er **nur** auf diese natürliche Ursache zurückzuführen ist, ebenfalls ein natürlicher sein mufs. So z. B. ist das Entstehen von Wellen und Wellenkreisen auf der Oberfläche des Wassers als ein natürlicher Effekt zu bezeichnen, wenn wir ihn auf das Hineinwerfen irgend eines körperlichen, also natürlichen Gegenstandes zurückführen können. Wir brauchen dabei aber gar nicht alle Eigenschaften des letzteren zu kennen, ob es z. B. ein Stein, ein Holzstückchen oder dergl. war.

Mithin kommt es für die Beurteilung, ob irgend ein Effekt ein natürlicher zu nennen ist, nur darauf an, zu erkennen, dafs die Ursache dieses Effektes eine natürliche war, und dafs sich das Entstehen des Effektes in natürlicher Weise, also gemäfs den von Gott gegebenen Naturgesetzen vollzogen hat; nicht aber ist nötig, dafs wir diese natürliche Ursache nach allen ihren Seiten, ihrem ganzen Wesen nach erkannt haben.

Dafs wir solche übernatürlichen Effekte überhaupt mit unserem menschlichen Intellekt wahrnehmen und betrachten können, war schon vorhin gesagt worden. Dafs wir sie aber auch mit genügender Gewifsheit als übernatürlich nachweisen können, hängt davon ab, ob wir sie auf eine übernatürliche Ursache zurückzuführen und zugleich die Art und Weise zu zeigen im stande sind, wie dieser Effekt durch die Thätigkeit jener über-

natürlichen Ursache entstanden ist. Ersteres wird durch den negativen Beweis erreicht, auf Grund dessen wir sagen können, daſs in diesem bestimmten Fall der Effekt unmöglich durch eine natürliche Ursache entstanden sein kann; letzteres dadurch, daſs wir den Effekt auf ein allgemeines übernatürliches Gesetz zurückführen. Daſs es auch solche Gesetze gibt, welche auf dem Gebiete des Übernatürlichen Geltung haben, lehrt wiederum die Kirche und die christliche Erfahrung. Solche Gesetze liegen z. B. der Lehre über die durch die Sakramente vermittelten Gnaden, über die Rechtfertigungsgnade, der Gnadenlehre überhaupt zu Grunde.

Wir müssen also auch bei der Erkenntnis der übernatürlichen Effekte denselben Weg gehen, wie bei der Erkenntnis der natürlichen Effekte: damit jene Erkenntnis des Übernatürlichen möglich ist, ist es notwendig, daſs wir in einer bestimmten Weise die Ursache des übernatürlichen Effektes, wie auch die Art ihres Wirkens erkennen.

Allein die Ursache der übernatürlichen Effekte ist, weil letztere durch Gott principaliter und direkt bewirkt werden, Gott selbst, und die völlige[1] Erkenntnis Gottes ist für alle Menschen ein Ding der Unmöglichkeit: er wird also für uns stets die causa occultissima et remotissima bleiben. Nach dem Vorhergesagten ist es jedoch auch gar nicht notwendig, daſs wir die Ursache vollständig erkennen, vielmehr genügt es, daſs wir, wie bei den natürlichen Effekten die Ursache nur als natürliche Ursache erkannt zu werden braucht, hier in diesem Falle die Ursache auch nur als übernatürliche Ursache nachweisen. Das wird aber gerade schon durch den oben erwähnten negativen Beweis erreicht, der in dem betreffenden Falle das Vorhandensein einer natürlichen Ursache ausschlieſst. — Wenn wir dann noch nachweisen können, daſs diese übernatürliche Ursache in gesetzmäſsiger Weise gewirkt hat, so haben wir die beiden Momente, auf Grund deren unser Intellekt mit genügender Sicherheit den entstandenen Effekt als übernatürlich bezeichnen

[1] d. h. die Erkenntnis des göttlichen Wesens ist für alle Menschen durch ihren natürlichen Intellekt unmöglich. S. th. I. qu. 12. art. 4.



kann. Dieses zweite Moment kann aber ebenfalls erkannt werden, nämlich dann, wenn wir die Gesetze des übernatürlichen göttlichen Wirkens kennen. Das können wir aber, weil Gott sie uns selbst geoffenbart hat.[1]

Durch den Nachweis beider Momente wird mithin auch das Gebiet des Übernatürlichen wenigstens in ähnlicher Weise Objekt unserer menschlichen intellektuellen Erkenntnis, wie es das Gebiet des Natürlichen ist, und es können dann dieselben Unterschiede in der individuellen menschlichen Erkenntnis auf dieses Gebiet ihre Anwendung finden.

Wie nämlich die Gesetze der Natur nicht von allen Menschen erkannt werden, obgleich der Mensch befähigt ist, sie zu erkennen, so bleiben auch die Gesetze, welche auf dem übernatürlichen Gebiete herrschen, manchem verborgen. Der eine kann daher auch einen übernatürlichen Effekt, der sich in den Bahnen der übernatürlichen Gesetzmäfsigkeit vollzogen hat, ohne Erstaunen, ohne jene admiratio betrachten, welche die Folge eines jeden unbegreiflichen Ereignisses ist, der andere dagegen staunt einen solchen übernatürlichen Effekt an, quia ei causa occulta est et in ipso effectu contraria quaedam dispositio.

Somit gibt es zwei Arten von mira quoad nos, die wir kurz als mira quoad nos naturalia und mira quoad nos supernaturalia bezeichnen können.

Bei beiden Arten liegt das mirum und die darauf folgende admiratio nicht in dem Wesen der Ursache als solchem begründet, sondern nur in der Art, d. h. der Beschränktheit unserer Erkenntnis. Denn eigentlich sind wir im stande, sowohl das Gebiet des naturale wie auch das des gesetzmäfsigen supernaturale in gewisser Weise zu erkennen, jedenfalls so, dafs die auf beiden Gebieten sich vollziehenden Thatsachen keine mira für uns zu sein brauchten. Sie werden nur dadurch mira und zwar mira quoad nos, dafs,

[1] Vgl. Paulus M. Cauvinus, Disputationes Theologicae in Primam Partem S. Thomae. Tom. I. Romae 1709. Tract. III. Disp. I. Qu. I. § III. p. 313: dum videmus miracula, prophetias et alia huiusmodi, non videmus supernaturalia formaliter ut talia, sed tantum materialiter experimur, quae supernaturalia sunt; alias . . . haberemus evidentiam de supernaturalibus formaliter ut talibus.

obgleich die Fähigkeit, sie zu erkennen, vorhanden ist, doch der eine oder der andere, vielleicht alle Menschen sogar ihre Ursache nicht erkennen.

Thomas sagt daher Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2.: ea, quae natura facit, nobis tamen, vel alicui nostrum occulta, vel etiam, quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia, und zwar, wie aus dem vorhergehenden Text ersichtlich ist: mira, mirabilia quoad nos.

4. Mirum in se, secundum se.

Die zweite Unterart des mirum nennt Thomas bald admirabile (mirum) in se oder secundum se, bald auch das simpliciter mirum. Wir werden seine Bedeutung, soweit sie hier erkannt werden mufs, aus dem Vergleich mit dem mirum quoad nos genügend erkennen.

1. Die nähere Bestimmung, welche das mirum quoad nos von allen anderen mira unterscheidet, liegt in dem Zusatze quoad nos. Es war schon früher gesagt worden, dafs diese Bestimmung sich nicht auf die Zahl der admirantes bezieht, sondern auf deren Erkenntnisfähigkeit. Es ist daher im allgemeinen gleichgültig, ob die Ursache des mirum quoad nos nur einem Menschen oder mehreren oder gar allen Menschen verborgen ist, wenn der Mensch nur überhaupt die Fähigkeit besitzt, diese Ursache zu erkennen.

Ein mirum aber, dessen Ursache uns ganz und gar verborgen bleibt, weil sie wegen ihrer Wesensbeschaffenheit vom menschlichen Intellekt überhaupt nicht erkannt werden kann, ist offenbar auf dem Gebiete des mirum etwas Höheres, Schwereres als das mirum quoad nos. Es mufs daher auch dem menschlichen Intellekt als etwas Höheres und Schwereres erscheinen, weil es weder von uns erkannt noch auch von uns hervorgebracht werden kann. Denn ein Effekt, dessen Ursache aufserhalb unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit liegt, mufs auch aufserhalb unserer Wirkfähigkeit liegen.

Dafs es solche mira gibt, soll hier nicht bewiesen, sondern nur im Anschlufs an Thomas zunächst ganz allgemein der

Unterschied dargelegt werden, welcher zwischen den beiden Unterarten des mirum, dem mirum quoad nos und dem mirum secundum se, existiert.

Vorausgesetzt also, dafs es solche mira secundum se gibt, deren Ursache von uns ganz und gar nicht erkannt werden kann, weil wir nicht die Fähigkeit hierzu besitzen, müssen wir zunächst danach fragen, was an der Ursache dasjenige ist, wodurch sie für uns unerkennbar wird. Bei dem mirum quoad nos war es die Unkenntnis, welche die Erkennbarkeit der Ursache hic et nunc ausschlofs; die Ursache selbst dagegen war erkennbar, d. h. wir Menschen hatten und haben die Fähigkeit, die Ursachen des mirum quoad nos, soweit es nötig ist, zu erkennen. Wenn sich also von diesem mirum quoad nos ein höheres und wesentlich anderes mirum unterscheiden soll, so kann sich dieser Unterschied nur auf das Wesen der Ursache selbst beziehen, d. h. die Ursache als solche mufs sich nicht mehr blofs der thatsächlichen oder augenblicklichen Erkenntnis, sondern der menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt und zwar vollständig entziehen. Wenn aber das Wesen der Ursache für dieses mirum secundum se so beschaffen sein soll, dafs es überhaupt nicht mehr von dem menschlichen Erkenntnisvermögen begriffen werden kann, so läfst sich die Ursache selbst nur als etwas vorstellen, das höher steht als alles das, was der Mensch erkennen, begreifen und verstehen kann. Vermöge seines Intellektes kann jedoch der Mensch jedes geschöpfliche Sein erkennen und verstehen. Somit mufs jene Ursache für das mirum secundum se, wenn sie über diesen Umfang des menschlichen Erkenntnisvermögens hinausgehen soll, selbst etwas Ungeschöpfliches, Ungeschaffenes sein.

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir die Ursache als Subjekt der Kraft betrachten; das können und müssen wir, weil die Ursache für jedes mirum, so wie wir sie hier nehmen, nichts anderes als die causa efficiens ist. Auch in diesem Falle mufs die Ursache für das mirum secundum se etwas Höheres sein als alles das, was der Mensch an Kräften kennt. Ihrer Kraft nach betrachtet, mufs daher die Ursache für dieses mirum zunächst die menschliche Kraft übersteigen. Aber nicht nur die

menschliche Kraft, sondern überhaupt jede geschöpfliche Kraft. Denn wenn der Mensch auch nicht thatsächlich alle geschöpflichen Kräfte besitzt, so herrscht er doch entweder über sie, oder aber er hat im allgemeinen die Fähigkeit, sie zu beherrschen. Alles das aber, was der Mensch mit Hilfe der geschöpflichen Kräfte wirkt oder auch nur wirken kann, liegt weder auſserhalb seiner eigenen Kraft noch auſserhalb seiner Erkenntnisfähigkeit. — Doch jene Kraft, welche als Ursache das mirum secundum se hervorbringt, muſs auch über die Kraft der Engel und Dämonen hinausliegen; denn auch deren Kraft bleibt eine geschöpfliche; der Mensch kann sie daher immer noch verstehen, sie liegt, wie jede andere geschöpfliche Kraft, innerhalb des Bereiches seiner menschlichen Erkenntniskraft. Soll also die Ursache des mirum secundum se ganz und gar über jede geschöpfliche Kraft hinausliegen, so darf sie selbst überhaupt nichts Geschöpfliches sein, keine geschöpfliche Kraft, kein geschöpfliches Sein haben.

2. Das Einzige aber, was über die geschöpfliche Natur hinausgeht, ist der Schöpfer derselben, Gott. Allein Gott als Ursache eines mirum kann doch noch materialiter erkannt werden, nämlich dann, wenn er nach den von ihm selbst gegebenen Gesetzen in der geschöpflichen Natur wirkt. Ein solches mirum wäre also, wie früher gezeigt, immer noch nur ein mirum quoad nos (supernaturale). Wenn Gott aber weder nach den Gesetzen, welche er für das Wirken der natürlichen Dinge vorgeschrieben hat, noch nach den Gesetzen, welche er für sein übernatürliches Wirken innehält, wirkt, so ist der Effekt dieses seines auſserordentlichen Wirkens selbst ein ganz auſsergewöhnliches mirum und erfüllt gerade diejenige Bedingung, welche im Vorhergehenden für das mirum secundum se gefordert worden war. Die Ursache für einen solchen Effekt ist nämlich Gott selbst, also eine causa, welche in jeder Beziehung über das Geschöpfliche hinausgeht, weil sie die Ursache der geschöpflichen Natur selbst ist. Aus diesem Grunde müssen wir daher die Ursache für das mirum secundum se als causa occultissima bezeichnen.

Allein, es kommt hier noch jenes zweite Moment in Betracht, welches, wie früher gezeigt, unsere admiratio zu einer

vollständigen macht: dasjenige nämlich, was innerhalb des mirum selbst eigentlich den effectus mirabilis zu verhindern sucht. Auch dieses Moment findet sich bei dem mirum secundum se. Denn wenn auch die Ursache des letzteren über jede menschliche und geschöpfliche Natur hinausliegt, so existiert doch der Effekt dieser Ursache, die res mirabilis, innerhalb der geschöpflichen Natur. Er mufs also in einer bestimmten Beziehung selbst natürlich sein und als natürlich auch den für die geschöpfliche Natur geltenden Gesetzen unterworfen sein. Die in der geschöpflichen Natur geltenden Gesetze sind aber, wie später ausführlich gezeigt werden wird, nichts anderes als die von Gott in die einzelnen Geschöpfe gelegten Determinationen, d. h. ihre ganze Wesensanlage, auf Grund deren sie in ganz bestimmter von Gott gewollter Weise wirken. Mithin bleibt in der res oder in dem effectus mirabilis auch eben jene Kraft wirklich weiter bestehen, welche gerade das Gegenteil von dem hervorbringen würde, was wir als res mirabilis erkennen, wenn sie frei wirken könnte. So bleibt z. B. in dem Feuer, welches die Jünglinge im Feuerofen verzehren sollte, die Kraft zu brennen; denn während es den Jünglingen selbst weiter nichts schadet, verzehrt es die Henker.[1]

3. Nach allem diesem unterscheidet sich daher das mirum secundum se von dem mirum quoad nos ganz wesentlich:

1) Die Ursache des mirum secundum se ist nicht blofs hic et nunc verborgen, sondern schlechthin verborgen, d. h. sie kann überhaupt nicht erkannt werden.

2) In dem mirum secundum se bleibt nicht die blofse scheinbare Tendenz zurück, welche danach strebt, das Gegenteil des wirklichen Effektes hervorzubringen, sondern die wirkliche geschöpfliche Kraft.

Dieses mirum secundum se kann daher zwar mit dem mirum quoad nos verglichen werden, insofern beide mira sind, admiratio hervorrufen; aber ersteres steht seiner ganzen wesentlichen Bedeutung nach weit über dem letzteren; es ist jener Effekt, den wir nicht mehr blofs erstaunlich oder ähnlich nennen dürfen,

---

[1] Daniel 3, 22. 50. 94.

sondern mit Thomas direkt als Wunder, miraculum bezeichnen müssen.

Daher sagt Thomas 2. Sent. dist. 18. qu. 1. art. 3.:

Admirabile huic est id, cuius causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam aestimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet; quamvis in re nihil sit repugnans, nec causa in se sit nimis occulta; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est id, cuius causa simpliciter occulta est, ita etiam quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem per quam aliter debeat contingere. Huiusmodi autem sunt quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium.

5. Miraculum.

Sehen wir nun zunächst, welche speciellen Bezeichnungen Thomas diesem mirum secundum se gibt.

1. In der S. theol. 2. 2. qu. 178. art. 1. hatte er den dritten Einwand bezüglich der Frage: utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda folgendermaßen formuliert: Miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum sive signorum.

In seiner Antwort auf diesen Einwand sagt er: In miraculis duo possunt attendi: unum quidem est id, quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae, et secundum hoc miracula dicuntur virtutes. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: et secundum hoc communiter dicuntur signa; propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

Hier sind also alle Bezeichnungen des Wunders genannt und kurz erklärt. Zunächst macht Thomas zwei Unterscheidungen unter ihnen: die einen nennt er virtutes, die anderen signa und prodigia vel portenta. Er thut das auf Grund der Betrachtung, was eigentlich bei einem miraculum geschieht und weshalb es geschieht. Die Bezeichnung miraculum dagegen ist auf alle eben genannten Begriffe anzuwenden: sowohl

die virtutes, wie die signa, prodigia, portenta sind miracula. Sie werden nämlich dann miracula genannt, wenn man nicht bloſs eine specielle Seite an ihnen hervorheben will — und zwar jene, welche allerdings dem Menschen am leichtesten in die Augen fällt, aber keineswegs geeignet ist, eine Aufklärung über das Wesen des Wunders zu geben —, sondern gerade das Wesentliche an ihnen zu bezeichnen strebt. Daher ist die Einteilung der miracula nach virtutes, signa, prodigia oder portenta nicht als wesentliche Einteilung, sondern nur als eine Beschreibung gewisser äuſserer Umstände anzusehen, die mit ihnen verbunden sind.

2. Zunächst, sagt also Thomas, können wir am Wunder betrachten, was eigentlich dabei geschieht, wie beschaffen dieser wunderbare Effekt im Vergleich zu den anderen nicht wunderbaren Effekten ist. Bei diesem Vergleich hebt sich der wunderbare Effekt hervor als einer, der die Kräfte der Natur übersteigt, der von den Kräften der geschöpflichen Natur nicht hervorgebracht werden kann. Unberücksichtigt kann hierbei bleiben, warum dieses so ist und wie es ist, allerdings nur, wenn wir nicht die speciellen Gründe hierfür angeben wollen. Im allgemeinen jedoch zeigt der Vergleich zweier solcher ungleichartigen Effekte, wie es der wunderbare und der nicht wunderbare ist, daſs diese beiden auch von ungleichartigen Kräften hervorgebracht sein müssen. Wir wissen noch nicht, welche Kraft die Ursache für den wunderbaren Effekt war, aber das erkennen wir, daſs diese unbekannte Kraft ungleich gröſser sein muſs als jene, welche nur die natürlichen, nicht wunderbaren Effekte hervorbringt. Das können wir aus dem allgemeinen Grundsatz ableiten, welchen Thomas S. contra Gent. l. 3. cap. 52. folgendermaſsen angibt: Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior nisi per actionem naturae, cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis; und ebd.: Quidquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius, sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota.

Wir vergleichen ferner jeden wunderbaren Effekt nicht mit einem beliebigen anderen Effekt, um seine Beschaffenheit, seine



Gröſse, seinen Vorzug zu erkennen, sondern naturgemäſs mit einem uns bekannten nicht wunderbaren Effekt, der auf demselben oder wenigstens auf einem ähnlichen Gebiete geschehen ist. Wenn wir z. B. eine wunderbare Krankenheilung vor uns haben, so werden wir diesen Effekt nicht mit dem Essen des Menschen, seinem Studium oder gar mit irgend einem Effekt, der von den Tieren oder Pflanzen ausgegangen ist, vergleichen, sondern mit den natürlichen Krankenheilungen, wie sie durch die Anwendung von reinen Naturheilmitteln oder durch künstliche ärztliche Behandlung zu stande kommen. So finden wir, daſs zwei ganz und gar verschiedene Effekte auf einem und demselben Gebiete hervorgebracht sind, daſs also auch zwei verschiedene Kräfte auf demselben Gebiete gewirkt haben müssen, von denen die eine uns bekannt ist, nämlich die natürliche Kraft, die andere dagegen ganz unbekannt, weil sie in ganz anderer wunderbarer Weise eine wunderbare Krankenheilung bewirkt hat.

Jede Kraft aber, die auf demselben Gebiete Höheres, Gröſseres hervorbringt, als eine andere, ist gleichsam die Beherrscherin dieser zweiten und hat daher vom Wesen der Kraft viel mehr in sich, als diese niedrigere zweite. Sie muſs daher mit viel gröſserem Rechte reine Kraft genannt werden. Dieses trifft bei derjenigen Kraft zu, welche wunderbare Effekte hervorbringt; mithin kann sie von diesem Standpunkt aus in eminenter Weise Kraft genannt werden. Da wir nun bei einem Wunder die Kraft selbst nicht kennen, welche den Wundereffekt hervorbringt, so können wir die Bezeichnung „Kraft" direkt auf den Effekt selbst übertragen, und in diesem Sinne werden daher die Wunder auch virtutes genannt. Und zwar kann dieser Ausdruck in dieser Weise auf alle Wunder angewendet werden, wie Thomas auch Expos. in 2. Ep. ad Cor. cap. 12. lect. 4. sagt: quia virtus est commune ad omnia miracula: nam virtus est ultimum de potentia; et ideo aliquid dicitur virtuosum, quia ex magna virtute.

3. Eine andere Betrachtung des Wunders geht aus vom Standpunkte des Zweckes. Die Frage nach dem Zwecke des Wunders ist hier von Thomas nicht willkürlich neben die andere Frage: was ist das, was wir als Wunder ansehen? gestellt, sondern psychologisch und metaphysisch gerechtfertigt. Wenn

ein Kind zum erstenmale an einem Schaufenster steht, in welchem Zuckerwaren und andere Süfsigkeiten ausgelegt sind, so wird es zunächst fragen: was ist das, was ich da sehe? Beantwortet man ihm die Frage mit der Erklärung: das sind Süfsigkeiten, Zuckersachen, so wird es sich damit nicht etwa zufrieden geben, sondern sofort weiter fragen: kann ich sie essen? So thut es jeder Mensch: stets wird er zunächst sich klar zu machen suchen, was das ist, was ihm irgendwie entgegentritt oder sogar auffällt, und dann weiter forschen, welchen Zweck dieses Auffällige hat. Schon durch die Antwort auf die Frage übrigens: was ein Ding ist, wird auch in gewisser Weise die Frage nach dem Zweck desselben Dinges mit beantwortet.

Von diesem Standpunkte des Zweckes nun betrachtet, gibt uns das Wunder selbst eine Antwort auf die Frage, warum es geschehen ist: es ist da, um irgend etwas Übernatürliches zu offenbaren. Man fragt, wie das Wunder dieses thun könne. Die Antwort auf diese weitere Frage hat Thomas uns schon eben gegeben, ohne sich auf die eigentliche Definition des Wunders zu stützen. Denn nach der ersten Betrachtungsweise bestand das quod fit bei dem Wunder in der Thatsache, dafs es aliquid excedens facultatem naturae ist. Das letztere heifst aber nichts anderes, als dafs keine Kraft der Natur im stande ist, einen solchen wunderbaren Effekt hervorzubringen; er mufs also von einer Kraft hervorgebracht sein, welche Gröfseres, Höheres vollbringen kann als die Kräfte der Natur; oder: diejenige Kraft, welche das Wunder bewirkt hat, mufs selbst höher stehen als die Kräfte der Natur. Nun sind wir Menschen von Gott nicht nur befähigt, sondern auch zum Erkennen bestimmt, und andererseits müssen alle Dinge selbst auch so beschaffen sein, dafs wir sie erkennen können, d. h. sie müssen unserer Erkenntnis das Material zum Erkennen darbieten. Sie dürfen uns aber wiederum nicht das Unwesentliche, sondern zunächst und hauptsächlich das Wesentliche an ihnen zeigen, denn sonst würde unsere Erkenntnis stets in Gefahr sein, Falsches zu erkennen. Mithin müssen auch die Wunder uns etwas offenbaren, und zwar zunächst und am deutlichsten das Wesentliche an ihnen. Das ist aber das, was Thomas vorher als das excedens facultatem

naturae bezeichnet hatte. Daraus folgt klar, daſs der Zweck der Wunder eben darin besteht, uns aliquid supernaturale zu offenbaren, zu zeigen. Sie sind also signa alicuius supernaturalis, werden daher mit Recht von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet signa, Zeichen genannt.

So sagt Thomas auch Expos. in Ev. Jo. cap. 4. lect. 7.: Miracula sunt aliquando signa, inquantum sunt demonstrativa dominicae veritatis.

4. Als Zeichen einer übernatürlichen Kraft ragen sie nun über alle anderen Zeichen von natürlichen, geschöpflichen Kräften weit hinaus. Dieser Vorzug kann daher auch selbständig an den Wundern betrachtet werden, und dann werden sie portenta vel prodigia genannt, quasi procul aliquid ostendentia.[1] Die Ausdrücke portentum und prodigium sind also auch nur andere Benennungen des Wunders, insofern sie Zeichen sind. Thomas läſst uns darüber nicht im Zweifel, indem er Expos. in Ev. Jo. cap. 4. lect. 7. direkt sagt: Miracula sunt prodigia, vel quia certissime indicent, ut sic dicatur prodigium quasi porrodicium (andere Lesarten: proroditium oder prodititium); vel quia aliquid futurum portendit, ut sic dicatur prodigium quasi procul ostendens aliquem effectum futurum.[2]

Weil endlich durch die Bezeichnungen des Wunders als prodigium oder portentum, wie Thomas angibt, gerade das Vorzügliche, Hervorragende am Wunder hervorgehoben werden soll, wendet man diese Namen oft auch nur auf besondere, groſsartige Wunder an, den Namen signa dagegen manchmal nur auf geringere Wunder. Expos. in Ep. ad Hebr. cap. 2. lect. 1.: Deus autem duplici signo sensibili contestatus est, scilicet miraculis et donis Spiritus sancti. Quantum ad primum dicit quod confirmata est contestante Deo signis, quo ad minora miracula, ut sanatio claudi vel febris .... Portentis, quantum ad maiora, sicut suscitatio mortui. — Expos. in Isai. cap. 8.: ... portentum, nimirum quod sua magnitudine portendit.[3]

---

[1] Vgl. Augustinus, De civ. Dei l. 21. cap. 8.
[2] Vgl. Expos. in Ep. ad Hebr. cap. 2. lect. 1.
[3] Vgl. Expos. in 2. Ep. ad Cor. cap. 12. lect. 4.

Im übrigen sind alle diese Bezeichnungen und Einteilungen des Wunders nicht wesentlich, wie schon vorhin gesagt wurde, und Thomas lehnt sich wahrscheinlich an den exegetischen Sprachgebrauch seiner Zeit an, wenn er trotzdem eine Erklärung für diese Arten von Bezeichnungen gibt. Ein Hauptgrund für ihn war sicherlich auch noch der, daſs schon die hl. Schrift, besonders die des Neuen Testamentes solche verschiedenen Benennungen des Wunders gebrauchte. Auſser den vorhin begründeten Erklärungen für signa, prodigia, virtutes und portenta kennt aber Thomas auch noch andere, die freilich noch unwesentlicher sind. Um aber vollständig zu sein, will ich hier noch einige solche Erklärungen nach der Stelle bei Thomas Expos. in 2. Ep. ad Cor. cap. 12. lect. 4. hinzufügen: Quia ergo miracula fiunt ex magna virtute, scilicet divina, ideo dicuntur virtutes. Signum vero refertur ad minus miraculum; prodigium autem ad maximum. Vel dicit signa quantum ad miracula facta de praesenti, prodigia quantum ad miracula de futuris. Vel signa et prodigia dicit miracula quae fiunt contra naturam, sicut illuminatio caeci, suscitatio mortui etc.: virtutes vero dicit, quae sunt secundum naturam, sed non eo modo quo natura facit; sicut quod ad impositionem manus statim sanentur infirmi; quod etiam natura facit, sed successive. Vel virtutes dicit virtutes mentis, sicut est castitas et huiusmodi.[1]

III. Die Teile des Wunderbegriffes.

Um den richtigen Begriff des Wunders, seine richtige Definition erklären zu können, müssen wir zunächst wissen, aus welchen Teilen sich Begriff und Definition des Wunders zusammensetzen; darauf folgt naturgemäſs die Erklärung dieser Teilbegriffe selbst, besonders in ihrem Verhältnis zum Wunderbegriff und endlich die Definition des Wunders, aus diesen Teilen entwickelt.

Sehen wir daher zunächst, welche Teilbegriffe die Definition des Wunders bei Thomas enthält.

[1] Vgl. auch Expos. in 2. Ep. ad Thess. cap. 2. lect. 2. — Ep. ad Hebr. cap. 2. lect. 1.



1. In der S. theol. 1. 2. qu. 113. art. 10. sagt Thomas, dafs man bei und in den Wunderwerken — in operibus miraculosis — dreierlei findet:

a) dafs sie nur durch göttliche Kraft geschehen können: Unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt. Daraus folgt dann ihre Eigenschaft als simpliciter mira, quasi habentia causam occultam. Wir müssen daher wissen, wie beschaffen diese potentia agentis, nämlich Gottes, im allgemeinen ist, und wie sie sich in den Wundern äufsert.

b) Es findet sich ferner, das bei gewissen Wunderwerken der zu Grunde liegenden Materie eine solche Form verliehen wird, welche die natürliche Anlage (Potenz) dieser Materie übersteigt: Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur, quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae. Das ist z. B. der Fall bei den Totenerweckungen: die Form des Körpers, das menschliche Leben oder die den Körper belebende Seele ist vom Körper durch den Tod getrennt worden, d. h. durch eine Macht, die sich aufserhalb der Seele selbst befindet, der letztere daher auch nicht Widerstand leisten kann. Ebensowenig liegt es also auch in der Gewalt der Seele, sich wieder mit dem Körper zu vereinigen. Wenn die Wiedervereinigung dennoch durch eine höhere Macht zu stande kommt, so erhält der Körper eben auch durch diese höhere Macht allein seine Wesensform zurück. Seine Wesensform, sage ich hier, denn das ist nach der Lehre des Aquinaten die den Körper belebende Seele, das erste Lebensprincip, die innere Quelle des Lebendigseins. Zur Aufnahme dieser Wesensform hat aber der Leichnam keine natürliche Anlage mehr: er ist aus sich dazu unfähig. — Aus diesem zweiten Punkte folgt mithin, dafs wir die Natur, ihre Kräfte, dafs wir das Vermögen (Potenz) selbst und ihr Verhältnis zum Wunder zu untersuchen haben.

c) Endlich bemerkt man in den Wunderwerken ein Drittes, nämlich einen Effekt, der ganz anders ist als jene Effekte, die innerhalb der festen und gewöhnlichen Ordnung hervorgebracht werden: Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum. Aus dem diesen Worten folgenden Beispiel wird ganz klar, was

Thomas hierbei meint: Sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Es soll also gesagt sein, dafs manchmal nur die Art und Weise, wie einzelne Wunder hervorgebracht werden, wunderbar ist, das Wunder konstituiert, während der Effekt, wenn er für sich betrachtet wird, noch nicht wunderbar genannt werden kann. Das trifft offenbar bei den wunderbaren Krankenheilungen zu: die Heilung eines Fieberkranken ist auch durch die Natur selbst oder durch künstliche ärztliche Mittel im allgemeinen nicht unmöglich; aber wenn sie plötzlich und ohne Anwendung aller solcher Mittel geschieht, so geschieht es eben subito praeter solitum cursum sanationis, quae fit a natura vel arte. Wir haben also drittens noch ganz besonders das Wirken der natürlichen Kräfte zu untersuchen.

Dieselben Bestandteile in der Definition des Wunders werden durch die Stelle bei Thomas 2. Sent. Dist. 18. qu. 1. art. 3. verlangt. Thomas sagt dort: Admirabile est id cuius causa simpliciter occulta est, ita etiam, quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem, per quam aliter debeat contingere. Diese virtus innerhalb des Wunders selbst bedeutet das natürliche Vermögen, welches den Effekt anders gestaltet hätte, als er durch das Eingreifen jener causa occulta geworden ist, wenn es — das Vermögen — frei hätte thätig sein können. Thomas fährt ebd. fort: Huiusmodi autem sunt, quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium . . . et haec proprie miracula dicuntur quasi in seipsis et simpliciter mira. Wir haben also auch hiernach den ordo causarum naturalium und die virtus divina näher zu erklären, ehe wir die eigentliche Definition des Wunders geben.

Dasselbe finden wir auch in der S. theol. 1. qu. 115. art. 7.: Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur. Hier leitet Thomas also aus dem ersten Merkmal, der causa simpliciter occulta, die beiden anderen Merkmale ab: die virtus divina (haec autem est Deus) und den

ordo causarum naturalium (quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas).[1]

Die Stellen aus der S. ctr. Gent. cap. 101, welche hier in Betracht kommen, lauten folgendermafsen: Haec autem, quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent . . . . Illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen miraculi, ut scilicet sit de admiratione plenum . . . Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus . . . Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.

In diesem letzteren Satze liegen wiederum die drei Bestandteile der Definition, welche wir vom Wunder zu geben haben: divinitus, d. h. die übernatürliche Ordnung; ordo communiter servatus in rebus, d. h. die Natur und Naturkräfte. Dagegen ist die hier so sehr hervorgehobene admiratio schon früher erläutert worden.

Dieselben Merkmale, dazu aber noch ein weiteres, finden wir in der Quaest. disp. de Pot. qu. 6. art. 2. Die betreffenden Stellen lauten: Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet; et ista . . . possunt dici . . . etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa, quae sola virtute divina fiunt in rebus illis, in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula . . . . Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem in hoc, quod dicitur „supra facultatem naturae", cui ex parte rei mirabilis respondet, quod dicitur „arduum". Et ponitur etiam aliquid, quod excedit nostram cognitionem in hoc quod dicitur „praeter spem admirantis apparens;" cui ex parte rei mirabilis respondet, quod dicitur „insolitum".

[1] Vgl. auch S. theol. 1. qu. 115. art. 8.



Die beiden Begriffe arduum[1] und insolitum[2] sind hier neu; ihre ausreichende Erklärung finden sie aber erst später bei der Definition des miraculum.

Ähnliches ergibt sich aus den anderen Stellen, in welchen Thomas bald im allgemeinen, bald im speciellen die Definition des Wunders bespricht.[3]

2. Das Resultat unserer Untersuchung über die einzelnen Teile des Begriffes und der Definition des Wunders ergibt daher die Notwendigkeit, dafs wir erstens die potentia agentis, nämlich die Kraft Gottes als des Urhebers der Wunder näher zu erläutern hätten; zweitens genauer zu untersuchen, was dasjenige ist, und wie es wird, woran oder worin der Wundereffekt entsteht, d. h. die Natur und ihre Kräfte; und endlich drittens, dafs wir auch deutlicher zu verstehen suchen, wie in dem Wundereffekt selbst noch etwas übrig ist, was der Entstehung des Wunders eigentlich widerstrebt, den Wundereffekt zu verhindern sucht. Das letztere ist aber nichts anderes als die Tendenz der natürlichen d. h. geschöpflichen Dinge, stets auch natürlich zu wirken; also haben wir auch ganz besonders das Wirken der natürlichen Kräfte näher kennen zu lernen.

Von diesen drei Momenten oder Grundbestandteilen in der Definition des Wunders, welche sich direkt an dasjenige anlehnen, was wir aus Thomas selbst als die effektiven Momente der admiratio schon erkannt haben, scheidet jedoch die Untersuchung über den ersten Punkt, nämlich über die potentia divina aus, da letztere als causa efficiens des Wunders naturgemäfs erst bei der eigentlichen Lehre über das Wunder besprochen werden kann. Die folgenden Untersuchungen werden sich daher hauptsächlich nur auf die Lehre von der Natur, den Naturkräften und ihrem Wirken, sowie auf die Lehre über das supranaturale erstrecken.

---

[1] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 4. art. 8; qu. 40. art. 8. ad 1; qu. 67. art. 4. ad 3.

[2] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 41. art. 4; qu. 42. art. 5; qu. 48. art. 3.

[3] Vgl. auch S. theol. 1. qu. 115. art. 7.



Zweiter Abschnitt.

Die Grundlagen des Wunderbegriffes.

I. Das Gebiet des Natürlichen.

1. Die Natur.

a) Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Natur.

Gehen wir von dem uns näher Stehenden aus, so müssen wir zunächst den Begriff von Natur genauer kennen lernen; denn trotzdem sowohl der Begriff „Natur“ wie „Natürlich“ von uns häufig gebraucht wird, ist er doch nicht so klar, distinkt und vollständig, seine Tragweite nicht so offenbar, wie es manchmal scheint. In der That ist es einer der dunkelsten Begriffe, mit welchem die Philosophie und die Theologie operieren müssen.

1. Thomas sagt S. theol. 3. qu. 2. art. 1: Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum. Dieser rein etymologischen Ableitung des Namens Natur von nasci liegt aber auch ein sachlicher Inhalt zu Grunde. Denn indem man von dieser äußeren Verwandtschaft beider Worte ausgeht, legt man dem abgeleiteten Worte natura auch die Begriffsmerkmale des Stammwortes bei. Unde primum, fährt Thomas daher fort, est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicitur natura quasi nascitura. Das stimmt direkt überein mit den Forschungen Max Müllers, der das Wort Natur als „die immer gebärende, gebärenwollende Mutter“ etymologisiert. Mit „Natur“ bezeichnet man also ganz allgemein zunächst das Entstehen lebender Wesen. Das Entstehen im allgemeinen — Geburt bei Tieren, pullulatio, Hervorsprießen bei Pflanzen — ist hier aber nicht im aktiven, sondern im passiven Sinne von seiten des genitum gedacht.

2. Dann überträgt man dieselbe Bezeichnung auf das Princip, von welchem die Erzeugung, das Hervorbringen ausgeht. In diesem Falle ist „Natur“ dieses Princip der generatio selbst.

3. Bei jeder Art von Entstehen ist nun das Princip der generatio ein inneres, die Entstehung eines neuen Individuum aus einem anderen geht örtlich und körperlich aus dem Inneren dieses zweiten Individuum hervor.

Um dieses zu verstehen, müssen wir vorher genau den Begriff der generatio erklären. Thomas gibt S. theol. 1. qu. 27. art. 2. folgende Definition der generatio und zwar zunächst der generatio im allgemeinen: Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse.[1] Im allgemeinen ist hiernach generatio ein Übergang, transitus seu mutatio, aus dem Zustande des Nicht-Seins in den des Seins.[2] Man betrachtet also hierbei nur das, was hervorgebracht, generiert wird: das genitum. Es ist daher auch gleichgültig, ob das letztere vorher schon irgend ein Sein hatte oder nicht. So kann z. B. der Übergang einer Substanz, eines Körpers aus dem Zustande des Nichtwarmseins in den des Warmseins schon generatio genannt werden, allerdings nur, wenn man den Begriff der generatio im angegebenen allgemeinsten Sinne gebraucht. Wir nennen in der modernen Sprache eine solche generatio nur einen Übergang, nicht einmal ein Entstehen, noch viel weniger eine Erzeugung. Denn es entsteht in diesem Falle kein neues, substantiales Sein, sondern die schon vorher vorhandene Substanz erhält nur ein neues accidentelles Sein. Dagegen kann die Teilung eines Individuum in zwei voneinander zu unterscheidende Individuen, wie sie z. B. bei der Sporenbildung des Milzbrandbacillus oder bei der Teilung der vorher konjugierten Gregarinen vor sich geht, viel eher eine Entstehung genannt werden. Denn in diesem zweiten Falle gehen aus der ursprünglichen Substanz zwei neue Substanzen hervor, d. h. sie erhalten ihr eigentümliches, individuelles und zwar substantiales Sein. Mithin ist es bei diesem ersten und allgemeinsten Begriff der

---

[1] Vgl. Aristoteles, De gener. et corrupt. 1, 2 (317 a 20): *ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον.* Vgl. Phys. 1, 2.

[2] Qu. disp. de pot. qu. 2. art. 1. ad 15. — Vgl. Qu. disp. de verit. qu. 28. art. 1. 6. — S. theol. 1. 2. qu. 113. art. 6.

generatio unwesentlich, ob das neue Sein ein neues substantiales oder ein neues accidentelles Sein ist: in beiden ist der allgemeinste Begriff der generatio enthalten. Erstere Art wird aber die generatio substantialis, letztere generatio accidentalis genannt werden können.[1]

Das Wesen der generatio substantialis besteht dann darin, dafs ein neues substantiales Sein entsteht. Ein solches neues Sein kann aber nur aus etwas anderem entstehen. Solange die generatio aequivoca im modernen Sinne Haeckels[2] nicht bewiesen ist — und sie wird nie bewiesen werden —, müssen wir auch an dem „Multiplicamini“[3] der hl. Schrift festhalten. Dieses andere, aus welchem daher etwas hervorgeht, mufs dem neu entstehenden Ding etwas von sich geben: das ist die Materie. Mithin mufs auch die abgegebene Materie notwendig ohne Form sein, d. h. in dem Augenblick, in welchem die Materie von jenem Individuum getrennt wird, dem sie ursprünglich angehörte und dessen Seinsform sie besafs, verliert sie die letztere und erhält eine neue Form.[4]

Somit ist jede generatio substantialis wesentlich und innerlich eine mutatio scil. formae, wie auch Thomas in der Quaest. disp. de Pot. qu. 2. art. 1. sagt: generatio est species mutationis, ex illa parte, qua natura per generationem recipitur in aliqua materia, quae est mutationis subiectum.

Wir sind nun stets gewohnt, unter generatio das zu verstehen, was wir sonst im Deutschen mit dem Ausdruck Erzeugung bezeichnen, also das Hervorgehen eines lebenden Wesens

---

[1] Vgl. Joannes a S. Thoma, Cursus philosophicus Thomisticus. Tom. II. Philosophia naturalis. P. II. qu. 1. (ed. Vives, Parisiis 1883 p. 605. sqq.).

[2] Die generatio aequivoca bei Thomas, Augustinus u. a. bedeutet dagegen etwas ganz anderes. Vgl. Thomas S. theol. 1. qu. 115. art. 2.

[3] Das רְבוּ der Gen. 1, 22 deutet offenbar an, dafs die Individuen sich aus sich selbst heraus vermehren sollen; wenn man nämlich רבב und רבה auf die Wurzel רב dick sein zurückführt, mufs man die weitere Bedeutung beider Stammwörter, das Viel-sein, als die Teilung des Dick-seins bezeichnen.

[4] Vgl. De generatione et corruptione l. 2. lect. 9. — S. theol. 1. qu. 33. art. 4. ad 2.

aus einem anderen lebenden Wesen. Thomas bezeichnet jedoch jede Erzeugung eines lebenden Wesens stets mit dem zusammengesetzten Ausdruck generatio viventium, um sie von allen anderen Arten der generatio zu unterscheiden. Er definiert die generatio viventium, nachdem er die oben mitgeteilte Definition der generatio im allgemeinsten Sinne gegeben hatte, folgendermaſsen:[1] Alio modo (scil. generatio dicitur) proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto, et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie, quod procedit secundum rationem similitudinis . . . sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. In viventibus igitur, quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit.

In dieser Definition liegt zunächst, daſs das generierende Ding selbständig und lebendig ist, also entweder eine vegetative oder sensitive oder menschliche Seele als Wesensform hat. Die generatio beginnt in diesem generierenden Subjekt und besteht in einer actio vitalis. Das Resultat dieser actio ist die Ausstoſsung, Emanation eines wenn auch noch so geringfügigen Körperteilchens, also einer Substanz. Letztere verliert aber sofort bei der Trennung vom Körper des generans dessen Wesensform und bildet als bloſse materia prima das Substrat für eine neue Wesensform. Ferner ist thatsächlich das genitum ursprünglich als Teil der Körpersubstanz des generans mit diesem verbunden; daher heiſst es in der obigen Definition: a principio vivente coniuncto.[2] Endlich gehört noch zum Begriff der generatio, daſs der Vorgang selbst assimilativ ist, d. h. daſs das genitum wenigstens die specifische Natur des generans erhält.

Weil also die generatio als ein Vorgang aufgefaſst werden muſs, der aus dem Inneren des generierenden Princips hervorgeht, ferner, weil die generatio ganz allgemein eine species mutationis ist, kann der Ausdruck „Natur" auch drittens überhaupt

[1] S. theol. 1. qu. 27. art. 2.

[2] Vgl. S. ctr. Gent. l. 4. cap. 9. — 3. Sent. dist. 8. qu. 1. art. 1.

auf jedes innere Princip irgend einer Bewegung übertragen werden. Bewegung heifst hier nichts anderes als Veränderung. Thomas fährt daher fort: Quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus.

4. Weil nun ferner jeder Zeugungsakt durch den ganzen Erzeuger hervorgebracht wird, d. h. durch ein lebendes Wesen, welches aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist auch sowohl die Materie wie die Form das Princip der Erzeugung. Thomas sagt daher, indem er an das Vorhergehende anknüpft: Hoc autem principium vel forma est vel materia. Dabei kann auch bald die Form allein, bald die Materie das Princip der Erzeugung genannt werden; also kann ebenfalls jedes von beiden, Materie wie Form für sich allein, mit dem Namen Natur bezeichnet werden. So sagt man: die Seele als Wesensform ist die Natur des Menschen, und ebenso: der Urstoff, die materia prima ist die Natur des Menschen. Was daher aus der Information der Seele im Menschen hervorgeht und ebenso, was aus der Materie in ihm hervorgeht, ist für diesen, den Menschen, natürlich.

5. Allein auch hiermit sind die möglichen Bedeutungen von natura noch nicht erschöpft. Thomas sagt an derselben Stelle weiter: Quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio, inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit in lib. de duab. nat. dicens: „Natura est unamquamque rem informans specifica differentia“, quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hatte Thomas also vorher nur das Princip der generatio allein für sich betrachtet, so geht er jetzt auf das ein, was die generatio hervorbringt: das generatum, das neue Individuum, welches durch die generatio entsteht. Denn darauf zielt ja die generatio, sie ist erst vollständig, wenn dieses neue Individuum wirklich hervorgebracht ist. Letzteres erhält aber sein Sein, wie auch sein So-Sein, seine Wesenheit durch das principium generationis, d. h. durch die Natur. Daher

ist auch diese neu entstandene Wesenheit des neuen Individuum, oder ganz allgemein, des neuen Dinges abhängig von der Natur des generierenden Individuum. Und da nun die Wesenheit eines jeden Dinges erst durch die ihm eigentümliche Seinsform vervollständigt wird, so nennt man auch die Wesenheit eines jeden Dinges: Natur. Die Wesenheit eines jeden Dinges ist aber dasjenige, was wir durch die Definition dieses Dinges erklären wollen,[1] indem wir es nämlich durch Angabe der Gattung und durch Zuteilung der betreffenden differentia specifica von allen anderen Dingen unterscheiden. Somit ist auch Natur eines Dinges in diesem Sinne dasjenige, was wir durch die Definition dieses Dinges erklären wollen: die Natur eines Dinges bezeichnet seine Quidditát, seine Wesenheit.[2]

Diese fünf Bedeutungen des Wortes Natur faſst Thomas an zwei Stellen zusammen. In der S. ctr. Gent. l. 4. cap. 35. sagt er: Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili; et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus; et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis, ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio . . . Vgl. ebd. cap. 41.

6. In der S. theol. 1. 2. qu. 1. art. 2., ebd. qu. 6. art. 1., 4. Sent. dist. 5. qu. 1. art. 2., S. ctr. Gent. l. 1. cap. 44. und an anderen Stellen braucht Thomas den Ausdruck natura noch anders; meist sagt er oder deutet er an, daſs die „Natur“ das Instrument in der Hand Gottes ist. Am klarsten spricht er dieses aus im 4. Buch der Sentenzen dist. 5. qu. 1. art. 2.: Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit,

[1] Vgl. S. theol. 1. qu. 3. art. 3. — Ebd. qu. 29. art. 2.

[2] Vgl. 1. Sent. dist. 8. qu. 2. (in expos. text.). — 2. Sent. dist. 37. qu. 1. art. 1. — In dieser Bedeutung gebrauchte auch das IV. Lateran. Konzil c. 2. das Wort natura gegen Abt Joachim. Vgl. S. Anselm., Monolog. c. 4.: idem namque hic naturam intellige quod essentiam.



hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Hieraus geht hervor, dafs „Natur" mit einem stillschweigenden Zusatz gebraucht wird, nämlich als „Natur aller Dinge zusammengenommen" oder „alle Naturen aller Dinge zusammen", „natura" steht hier also kollektiv für „universitas rerum".[1]

7. Eine letzte bemerkenswerte Bedeutung desselben Wortes Natur erhalten wir endlich, wenn wir seine Bedeutung als quodlibet principium motus noch mehr erweitern und daher auch auf die universitas rerum anwenden: das Princip dieser ganzen Natur, der auctor rerum, wird zuweilen von einigen Schriftstellern kurzweg selbst natura genannt, von anderen dagegen natura naturans i. e. ordinans totam naturam rerum.[2]

b) Die Definition des Begriffes Natur.

1. Um die eigentliche Definition von „natura" geben zu können, müssen wir von der dritten Bedeutung dieses Wortes ausgehen. Thomas hätte S. theol. 3. qu. 2. art. 1. gesagt: natura significat quodlibet principium intrinsecum motus. Er geht damit, wie er es auch selbst wiederholt betont, auf die Definition des Aristoteles zurück. Im Kommentar zum 2. Buche der Physik des Stagiriten untersucht Thomas diese aristotelische Definition.[3] Seine Worte lauten dort: Natura nihil aliud est, quam principium (et causa, wie aus dem folgenden zu ersehen ist) motus et quietis in eo, in quo est, primo et per se et non secundum accidens. Diese Definition soll im Anschlufs an Aristoteles und Thomas selbst im folgenden näher erklärt werden.

In der Met. Δ 4. gibt Aristoteles alle Bedeutungen von φύσις[4] an und schliefst mit folgenden Worten: ἐκ δὴ τῶν

---

[1] Vgl. S. theol. 1. qu. 105. art. 7. ad 1. — Metaph. l. 12. lect. 28.

[2] Vgl. Augustin., De Trinit. l. 15. cap. 1.: Deus . . . . natura, scilicet non creata, sed creatrix. — Hugo Victorinus, Didascalic. l. 1. cap. 11.

[3] Vgl. auch Joannes a S. Thoma, Philosophia naturalis P. I. qu. 9 (Tom. II. p. 148).

[4] Das Sanskrit-Stammwort von φύσις: bhu hat die zwei Bedeutungen von wachsen und sein, das lateinische natura dagegen schliefst sich an das Sanskrit-Verbum √gna, gebären, an. — Über den aristote-

εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστὶν ἐνυπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.[1]

Zunächst erklärt also Aristoteles die Natur als ein Princip. Nach Met. *Δ*, 1. hat der Begriff des Princips ein stets gleichbleibendes Merkmal, nämlich, dafs es das erste in irgend einer Reihe ist. Wir müssen daher unter Princip stets das verstehen, von dem etwas anderes ausgeht, sei es, dafs dieses Erste wirklich das andere bewirkt, hervorbringt, oder dafs es in irgend einer anderen Weise das erste für ein zweites, drittes u. s. w. ist, ohne diese weiteren Glieder direkt in ihrem Sein zu beeinflussen.

Bei den natürlichen Dingen ist nun das, was wir an ihnen Natur nennen, wirklich das erste, insofern es, wie Aristoteles vorher gesagt hatte, die Wesenheit der Dinge ist.[2] Denn auf diese, die Wesenheit, geht thatsächlich alles „Werden und Wachsen" zurück, mag die Wesenheit nun aus der Wesensform bestehen, wie es bei den einfachen Dingen der Fall ist, oder aus der Wesensform und der durch diese informierten Materie, wie es bei den zusammengesetzten Dingen der Fall ist. Bedeutet

---

lischen Begriff von *φύσις* vgl. E. Hardy, Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. I. Teil. Berlin, 1884. 196 f. — J. Schmitz, De *φύσεως* apud Aristotelem notione eiusque ad animam ratione. Bonn 1884. 10 ff. — Zu Arist. Phys. 2, 1 vgl. E. Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. Paderborn 1896. 23 ff.

[1] Aristoteles, Metaph. *Δ* c. 4. (1015 a 13), ed. Berol. 1831.

[2] Aristoteles, Metaph. *Δ* c. 4. (1014 b 35): *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία* . . . Vgl. ebd. *Δ* c. 1.: *διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν.* — Phys. B. c. 1. (192 b. 13): *τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν* . . . Ebd. b. 21.: *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.*

daher Natur im eigentlichen Sinne die Wesenheit eines Dinges, so ist sie in Wahrheit auch ein Princip und zwar für alles dasjenige, was von der Wesenheit dieses Dinges ausgeht.

Durch die Definition der Natur als Wesenheit der Dinge ist auch jene — wie Thomas sagt: lächerliche — Meinung ausgeschlossen, welche die Natur als etwas Absolutes definieren will, als eine Kraft, ein Vermögen in den Dingen. Wäre dem so, so müfste man die Kraft eines Dinges selbst substantiieren, zu einer Substanz machen, während doch, wie Thomas weiter bemerkt, natura und vis sich in einem und demselben Dinge zu einander verhalten, das erstere als Substanz, das zweite als Accidens, so dafs also letzteres, die vis, gleichsam als Instrument für erstere, die Natur, zu betrachten ist.

2. Jede causa ist auch ein principium, aber nicht umgekehrt. Wenn beides in die Definition aufgenommen ist, so könnte es so scheinen, als ob das zweite, die causa, nur eine nähere Erklärung für das erstere sei, also die Natur eigentlich stets als causa für die „Bewegung" des Dinges angesehen werden müsse. Bei Aristoteles finden wir jedoch hier einen solchen Zusatz, der dem et causa entsprechen würde, nicht. Warum hat ihn daher Thomas in seine Definition aufgenommen? Arnu[1] meint, Thomas sei hierin der Erklärung seines Lehrers Albertus M.[2] gefolgt, um dadurch mit ihm auszudrücken, dafs die Natur einmal blofses Princip, d. h. passives Princip sein könne, ein anderes Mal dagegen auch Ursache, causa, d. h. aktives Princip. Damit wird also gesagt, dafs die Natur nicht für alle natürlichen Bewegungen auf ein und dieselbe Weise das Princip in dem, was bewegt wird, ist. In den einfachen d. h. nicht zusammengesetzten Körpern ist sie passives Princip, weil diese nicht von sich selbst bewegt werden; in den lebendigen Körpern dagegen ist sie aktives

---

[1] Nicolaus Arnu, Dilucidum Philosophiae Syntagma. Tom. 3 Patavii 1685. Naturalis Philos. 1. P. Lib. 2. Physicorum, qu. 1. art. 1. c. 1. n. 9. p. 318.

[2] Albertus Magnus, Opera Tom. II. Lugduni 1651, Lib. II. Physicorum Tract. I. c. III. p. 58: natura est principium primum alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est, per se et non secundum accidens.



Princip, weil diese sich selbst bewegen und daher aus einem bewegenden und einem bewegten Teil bestehen. Der Zusatz et causa ist daher nicht äufserlich, sondern sachlich gerechtfertigt.

3. Einen ähnlichen Zusatz finden wir auch im folgenden. Während Aristoteles Met. Δ, 4. einfach sagt: die Natur ist das Princip der Bewegung in den natürlichen Dingen, fährt Thomas fort: natura est principium motus et quietis. Auch dieser Zusatz ist aber innerlich notwendig.

Zunächst wird motus in zweifacher Bedeutung gebraucht: 1) im engeren und eigentlichen Sinne versteht man darunter nur den successiven motus (motus physicus et naturalis), der also nur an körperlichen Dingen vorkommt — insofern sie wegen der Ausdehnung teilbar sind — und zwischen konträren Termini stattfindet. Er hat drei Arten: augmentatio, alteratio und den motus localis; die letztere Art von Bewegung wird auch latio genannt, im Deutschen: Ortsbewegung oder mechanische Bewegung. 2) Im weiteren Sinne dagegen umfafst motus sowohl den eigentlichen motus, wie er eben beschrieben worden ist, als auch die mutatio substantialis (generatio, corruptio, nutritio).

Hier ist motus im letzteren, weiteren Sinne gebraucht, umfafst also sowohl den motus successivus wie auch die substantialen Veränderungen, welche mutationes instantaneae sind. Die allgemeine Definition von motus, welche hier vorausgesetzt wird, ist die aristotelische aus Phys. 3, 1.: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.*[1] Und Phys. 3, 2 sagt Aristoteles: *Ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ᾗ κινητόν.* Phys. 3, 3: *Ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. Καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστί. Δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστι τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν. Ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια.* Thomas übersetzt Phys. 3. lect. 2. die aristotelische Definition, welche er als die einzig mögliche bezeichnet,[2] fol-

---

[1] Willmann, Gesch. des Idealismus. I. Braunschweig 1894. S. 489: „die Auswirkung des Angelegten als solche."

[2] Et ideo omnino impossibile est aliter definire motum per priora et notiora, nisi sicut Philosophus hic definit.



gendermafsen: motus est actus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi. Er erklärt ferner an derselben Stelle auch die einzelnen Teile dieser Definition, welche nach obigem die Bewegung im weiteren Sinne, nämlich jede Veränderung umfafst. Solange ein Wesen — das Subjekt für die Veränderung — nur in potentia ist, also im Zustande der blofsen Möglichkeit sich befindet, wird es noch nicht anders, nondum movetur. Wenn es sich aber schon im Zustande der vollendeten Verwirklichung seiner Anlage befindet, so wird es nicht mehr anders, sondern ist schon anders geworden: quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed motum est. Daher ist nur dasjenige im Zustande des Verändertwerdens, was sich in einem Mittelzustande zwischen der blofsen Anlage und der dieser Anlage entsprechenden Verwirklichung befindet: illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia et partim in actu. Solange das Wasser nur der Potenz nach warm ist, wird es noch nicht verändert; wenn es aber schon erwärmt worden ist, so ist die Veränderung des Erwärmens abgeschlossen; participiert es endlich an der Wärme, jedoch noch in unvollkommener Weise, so wird es erwärmt, tunc movetur ad calorem: nam quod calefit, paulatim participat calorem, magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens est motus, non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum . . . . Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum.

Auch der Begriff der quies wird in doppelter Weise unterschieden: 1) als privativa quies, d. h. als jegliches Aufhören der Bewegung, cessatio a motu vel privatio motus; 2) als naturalis et positiva quies d. h. als die von der Natur per se bezweckte Ruhe, finis naturalis motus, cum scilicet res mobilis adepta est terminum et veluti complementum desiderii sui.[1]

Hier, in der Definition der Natur, wird quies im zweiten Sinne gebraucht. Fafst man danach also die Veränderung als

[1] Vgl. 1. Sent. dist. 40. qu. 4. art. 2. ad 1.: quies naturalis est finis motus naturalis et per se intenta a natura.



etwas auf, das als Endzweck das Aufhören der Veränderung, d. i. die Ruhe hat, so mufste Thomas notwendig die Definition des Aristoteles durch den Zusatz et quietis ergänzen, da ja die letztere innerlich mit der Veränderung (motus) zusammenhängt; eine Veränderung kann hier nur sein: eine Veränderung zu etwas hin, nämlich zum Endpunkt, Ziel der Veränderung; und Ruhe kann hier nur aufgefafst werden als: Ruhe von etwas, nämlich von der Veränderung. Die Partikel et ist hier also auch keineswegs disjunktiv, sondern konjunktiv gebraucht.

Die Natur ist nun das Princip für beides, sowohl für die Veränderung, als auch für die Ruhe, d. i. für den durch die Veränderung realisierten Zweck; sie ist das Princip in denjenigen Dingen, welche simpliciter von Natur aus verändert werden und in sich das Princip und die Ursache (principium et causa, passives und aktives Princip) ihrer Veränderung haben. Die Natur ist nämlich, insofern sie Natur ist, immer aus sich das Princip der Veränderung in dem veränderlichen Subjekt: Princip der natürlichen positiven Ruhe ist sie aber quasi ex consequenti, insofern eine solche Veränderung von der Form herkommt, die zu einem ganz bestimmten natürlichen Zweck inkliniert. So erklärt es Thomas: Non est intelligendum, quod in quolibet, quod movetur naturaliter, natura sit etiam principium quiescendi; quia corpus coeleste naturaliter quidem movetur, sed non naturaliter quiescit: sed hoc pro tanto dicitur, quia non solum motus, sed etiam quietis principium est.[1]

4. Schon früher hatten wir gesehen, dafs natura auf das Princip angewendet wird, von welchem die Entstehung ausgeht; letzteres war, wie ebenfalls früher gezeigt, ein ganz und gar inneres. Mithin mufs auch hier natura als inneres Princip gelten, d. h. als ein Princip, welches in dem Dinge selbst vorhanden ist. Als inneres Princip ist sie nämlich die Grundlage aller Eigenschaften, Merkmale, welche zu der Natur dieses bestimmten Dinges gehören, während zu demselben Ding noch

[1] Vgl. Albertus M., l. c. p. 59: principium utriusque simul, scilicet motus et quietis potest esse natura: quoniam ipsa per motum devenit ad quietem, et sic principiat unum per aliud: et ideo utriusque principium est simul, licet non eodem modo.



vieles andere gehören kann, dessen Grundlage nicht die Natur ist. So z. B. ist das innere Princip, die Wesenheit einer Marmorstatue nicht die äufsere Gestaltung der Statue etwa als Mann, als Kind, als „Dornauszieher", als Göttin u. s. w., sondern nur — wenn man so sagen darf — ihr „Marmorsein". Alles andere dagegen gehört nicht zu ihrem Wesen, zu ihrer Natur, sondern ist durch Kunst von aufsen her in den Marmor hineingetragen. Durch den Zusatz in quo est werden daher alle äufseren Principien von dem Begriff der natura ausgeschlossen, und Natur eines Dinges heifst dann nur jenes Princip, welches in dem Dinge selbst vorhanden ist.

Thomas Physic. l. 2. lectio 1.: Dicit autem „in quo est" ad differentiam artificialium, in quibus non est motus nisi per accidens.

Joan. a S. Thoma l. c. II. 151.: illa opera artificiosa quantum ad substantiam non fiunt ab arte, sed solum quantum ad modum, quo diriguntur: et sic, licet ex parte substantiae operis sint actiones propriae ipsius subiecti et a principio intrinseco fiant, tamen quantum ad modum, quo fiunt secundum talem directionem artificiosam, non fiunt a principio intrinseco ipsi naturae corporeae, quae sola est natura mobilis, de qua in praesenti agimus, sed fiunt a principio adquisito per cognitionem et non habente radicem in ipsa natura, sed accidentaliter conveniente, et sic dicitur principium intrinsecum, quia inhaeret in ipso homine, non quia a natura dimanat.

5. Das Ding nun, in welchem die Natur das Princip sein soll, besteht aus seiner Substanz und seinen Accidenzen. Die letzteren bilden aber nicht das Innerste des Dinges: vielmehr ist die Substanz dieses Innerste, zu welcher jene erst hinzutreten. Daher mufs auch die Natur, wenn sie in dem Dinge sein soll, nicht in den Accidenzen, sondern in der Substanz liegen, deren Wesenheit sie ist. Das bezeichnet Thomas durch den Zusatz primo.

Joan. a S. Thoma: natura non debet esse principium motus secundarium et instrumentale, quale est accidens, sed radicale primum, quale est substantia: accidens enim est aliquid adiunctum naturae, non constituens naturam, sed illi constitutae inhaerens. (l. c. p. 150.)

6. Die letzte Bestimmung in der Definition endlich: per se et non secundum accidens fügt Thomas aus dem aristotelischen Wortsinn heraus hinzu, um vom Begriff der Natur alles das auszuschliefsen, was zwar von einem inneren Princip bewegt oder verändert wird, aber von einem solchen, das nur per accidens damit verbunden ist. Wenn z. B. ein Arzt sich selbst heilt, so kommt diese Veränderung an ihm, das Gesundwerden, zwar von einem dem Arzte innerlichen Princip her, nämlich von seiner Heilkunst, aber nicht von seiner Natur, weil es für einen kranken Menschen nur zufällig ist, dafs er zugleich Arzt ist: per se wird der Kranke gesund, per accidens ist der Kranke zugleich Arzt und als solcher ist er das Princip der Heilung. Die Partikel per se soll daher das vorausgegangene primo näher erklären und genauer bestimmen, was erstes radikales Princip ist: sic enim intelligimus, quod non solum est primum respectu operationis et motus, sed quod in ipsa essentia rei est primum tamquam per se illi conveniens.[1]

Nach allem diesem müssen wir daher sagen, dafs im strengen und eigentlichen Sinne der Begriff Natur nur einem Dinge zukommt, welches Substanz ist. Nur im analogen Sinne kann man auch von der Natur eines Accidens sprechen, z. B. von der Natur der Ausdehnung oder der Kraft, wie man auch nur im analogen Sinne von der Wesenheit eines Accidens sprechen darf.

c) Das Naturale.

Nur diejenigen Veränderungen, welche an und für sich und nicht blofs per accidens (zufällig) auf das Princip eines Dinges zurückgeführt werden können, sind Äufserungen dieses Princips, als welches im vorhergehenden die Natur erkannt worden war. Sie sind also wahre Zeichen der Natur, tragen an sich selbst die Merkmale der Natur, können demnach in Wahrheit natürlich genannt werden. Daher sagt Thomas S. theol. 1. 2. qu. 16. art. 1.: Naturale est, quod convenit rei secundum substantiam eius i. e. quod per se inest ei. Die Substanz, d. h. die Wesenheit eines Dinges ist demgemäfs der Mafstab für das Urteil darüber,

[1] Joan. a. S. Thoma, Phil. nat. P. I. q. 9. art. 1. Tom. II. p. 151.

was an dem Dinge natürlich genannt werden kann oder nicht. Die Wesenheit des Menschen z. B. ist das „Mensch-sein", d. h. die specifisch menschliche Zusammensetzung aus menschlicher Seele und menschlichem Leibe. Alle Veränderungen daher, welche von der Wesensform des Menschen oder von seinem Körper oder von beiden zusammen ausgehen, d. h. deren Wurzel oder radikales Princip an und für sich die Natur des Menschen ist, und die daher auf das „Mensch-sein" als den Urgrund, als das Urprincip für ihre Entstehung zurückzuführen sind, sind natürlich. Äufserungen der Natur des Menschen. Denn: effectus naturae semper est naturalis.[1]

Aus dem Gesagten folgt, dafs die Natur nicht das Princip für alle beliebigen Effekte sein kann; sie wäre ja sonst gar nicht aus diesen Effekten zu erkennen. Daher betont auch Thomas an verschiedenen Stellen, dafs die principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt.[2] Weil die Wesenheit der zusammengesetzten Dinge aber aus einer Form und der Materie besteht, kann auch Form wie Materie Natur, und alles, was aus ihnen hervorgeht, natürlich genannt werden. So sagt Thomas z. B. bezüglich der Form: Illud dicitur esse naturale alicui, quod convenit ei secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur.[3]

Im allgemeinen kann man daher sagen: Natürlich ist einem Dinge alles das, was von einem inneren Princip dieses Dinges ausgeht.

Aus dieser allgemeinen Fassung geht schon hervor, dafs die Wortbedeutung von „natürlich" eine mannigfaltige sein kann. Es mögen hier kurz die wichtigsten dieser Bedeutungen, wie sie sich bei Thomas finden, angeführt werden.

Danach kann naturale bedeuten:

1. Habens naturam et consequens naturam. Im eigentlichen Sinne ist etwas natürlich, was gemäfs der Natur ist.

---

[1] Vgl. Quaest. disp. de Verit. qu. 24. art. 10. — 4. Sent. dist. 43. qu. 1. art. 1. Sol. II.

[2] Vgl. 4. Sent. dist. 43. qu. 1. art. 1. Sol. III. — Quaest. disp. de Veritate ebd.

[3] 2. Sent. dist. 39. qu. 2. art. 1.

Gemäfs der Natur ist aber unzweifelhaft dasjenige Ding, welches selbst eine Natur hat, und alles, was aus dieser Natur hervorgeht. Mithin ist zunächt der Besitzer der Natur (suppositum) und der natürlichen Merkmale selbst natürlich zu nennen; dann aber auch dasjenige, was aus der Natur fliefst, auf sie per se — wie oben gesagt wurde — zurückgeht, also die Merkmale der Natur an einem Dinge.

Naturale enim proprie dicitur, quod secundum naturam est; secundum naturam autem esse dicitur habens naturam et quae consequuntur naturam.[1]

2. Quod est a natura ut a principio activo, vel quia in natura est inclinatio ad recipiendum illud ab extrinseco. Bei den Körpern ist der Träger der Natur aus zwei Wesensbestandteilen zusammengesetzt, aus der Form und der Materie. Nach dem eben Gesagten ist nun dasjenige natürlich, quod habet naturam. Da nun beide Teile, Form wie Materie, in ihrer Verbindung das ganze Ding ausmachen, so participieren auch beide an der Natur dieses Dinges; beide zusammen machen die Natur des Dinges aus, sind jeder für sich etwas von der ganzen Natur, sind also auch natürlich zu nennen. Aber nicht nur Materie und Form in den zusammengesetzten Dingen, sondern auch das consequens naturam kann natürlich genannt werden, also dasjenige, was aus diesen beiden natürlichen Grundbestandteilen des zusammengesetzten Dinges per se fliefst. Von diesen beiden ist aber die Form das principium activum, die Materie das principium passivum und zwar für jede Art von Veränderungen dieses Körpers. Daher sind alle jene Veränderungen im Körper, welche entweder auf die Form als aktives Princip oder auf die Materie als passives Princip zurückgehen, als natürlich zu bezeichnen.

Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco.[2]

[1] Vgl. 4. Sent. Dist. 43. qu. 1. art. 1. quaest. 3. Solutio III.

[2] S. theol. 1. 2. qu. 6. art. 5. — Vgl. 3. Sent. dist. 22. qu. 3. art. 2. quaest. 1., wo in der Solutio I. noch weitere Unterscheidungen angegeben

3. Causatum ex principiis essentialibus rei, et quod habetur a nativitate. Der Begriff der Natur war früher als nativitas gefafst worden; er war aber auch als essentia, Wesenheit genommen worden. Beides hat einen inneren Zusammenhang. Denn erst nachdem durch die nativitas die res nata entstanden ist, ist auch in der letzteren die essentia vollkommen geworden. Den Grund hierfür gibt Thomas S. theol. 3. qu. 2. art. 1. an: Quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei, quam significat definitio; inde est, quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Hiernach kann also ferner alles dasjenige natürlich genannt werden, was auf die Wesenheit eines Dinges zurückgeführt werden kann, wie auch dasjenige, was auf die Beschaffenheit eines Dinges zurückgeht, welche es im Momente seiner Entstehung[1] besafs. Das letztere umfafst naturgemäfs mehr als das erstere. Denn durch die nativitas wird wohl die res nata in den vollkommenen Besitz ihrer Wesenheit gesetzt, sie kann aber noch Eigenschaften mitbekommen, welche nicht per se auf die essentia zurückzuführen sind. Daher sagt Thomas S. theol. 3. qu. 2. art. 12: Natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo

---

werden. Respondeo dicendum, quod motus naturalis dicitur, cuius principium est natura. Natura autem dicitur dupliciter: scilicet de forma, quae est principium activum motus, et de materia, quae est principium passivum. Secundum hoc igitur dicitur aliquis motus dupliciter naturalis. Uno modo, quia in eo quod movetur, est principium activum motus; et sic corpora gravia et levia moventur naturaliter. Alio modo, quia in eo, quod movetur, est dispositio naturalis, per quam aliquid est mobile ab aliquo movente; et hoc contingit dupliciter. Quia vel inest ista aptitudo ad hoc quod moveatur ab illo movente cum inclinatione ad contrarium motum, sicut est in corpore animalis; et tunc motus ille dicitur violentus quantum ad naturam corporis inquantum est corpus; naturalis autem, quantum ad naturam corporis, inquantum est animatum, ut dicit Philosophus (8. Physic. text. 27.). Aut non est aptitudo ad contrarium inclinans, sicut patet in motu coelestium, quae moventur a substantia separata, et tamen dicuntur moveri naturaliter, ut dicit Commentator in 1. Coeli et Mund. (text. 89.).

[1] Vgl. S. theol. 3. qu. 34. art. 3.: illud quod homo habet in principio suae creationis, secundum communem naturae cursum, est homini naturale. Ferner: Quaest. disp. de Verit. qu. 24. art. 7.

essentia rei: Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet.[1]

4. Quod convenit naturae generis vel naturae speciei ratione differentiae. Durch die nativitas wird jedes Ding zu dem bestimmten Einzelding; es hat seine vollkommene Wesenheit erhalten und kann auf Grund derselben jetzt auch genau von anderen Dingen unterschieden, sowie mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Wir können also logisch durch Betrachtung der Wesenheit eines Dinges sein genus und vermittelst der specifischen Differenz seine species bestimmen. War daher früher dasjenige als natürlich bezeichnet worden, was ein Ding auf Grund seiner Wesenheit besitzt, so kann jetzt auch weiterhin dasjenige, was dem Dinge auf Grund seines genus und seiner species zukommt, als natürlich bezeichnet werden. So sagt Thomas bezüglich des Menschen: Aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc. Alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales.[2]

---

[1] Vgl. auch 2. Sent. dist. 19. qu. 1. art. 4. — Hierzu gehört auch die Unterscheidung des naturale in das: quod cuilibet rei a suo creatore imponitur et causatum a principiis rei. Vgl. 4. Sent. dist. 17. qu. 3. art. 1. quaest. 2 . . .: quia ius naturale est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit, ut Tullius dicit . . ., ideo sacramenta non sunt de iure naturali, sed de iure divino, quod est supranaturale; et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo Creatore imponitur; tamen proprie naturalia dicuntur, quae ex principiis naturae causantur. Vgl. dazu die Ergänzung in Quaest. disp. de Verit. qu. 24. art. 7.: . . . non oportet, quod, quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud, quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius. — Ferner: 4. Sent. dist. 33. qu. 1. art. 1. — S. ctr. Gent. l. 4. cap. 52. — Hierzu kann man endlich auch noch die Unterscheidung des naturale in causatum a principiis naturae et quasi propagatum cum natura ziehen; vgl. S. theol. 1. qu. 100. art. 1.; ebd. 1. 2. qu. 81. art. 2.

[2] 4. Sent. dist. 26. qu. 1. art. 1.

Wie wichtig diese Unterscheidungen sind und welche Folgen sie haben, zeigt Thomas bald darauf in folgender Ausführung: Natura hominis ad aliquod inclinat dupliciter. Uno modo quia est conveniens naturae generis, et hoc est commune omnibus animalibus; alio modo quia est conveniens naturae differentiae, qua species humana abundat a genere inquantum est rationalis, sicut actus prudentiae et temperantiae. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit.

Vgl. auch 4. Sent. dist. 33. qu. 1. art. 1.: Omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia, quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones, quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei.[1]

5. Secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Wie die Art von der Gattung, so wird auch das Individuelle von dem, was die Art bildet, unterschieden. Konnte die metaphysische Grundlage im Einzelding, welche den Begriff der species konstituiert, sobald sie logisch betrachtet wird, Natur genannt werden, so kann auch das, was das Individuum von der species unterscheidet und zum Einzelding macht, als Natur bezeichnet werden. In diesem Falle mufs also auch alles das, was auf diese individuelle Grundlage im Einzelding zurückgeht, natürlich sein, ebenso, wie dasjenige, was auf die metaphysische Grundlage des Species-Begriffes zurückgeht. Das hat seinen Grund darin, dafs überhaupt den logischen Begriffen des genus, der species u. s. w. im realen Dinge auch etwas Reales entspricht und zwar die verschiedenen Seiten oder Seinsgrade der essentia. Da nun alles, wie früher gesagt, was auf letztere als auf den wirklichen Grund zurückgeführt werden kann, dem Dinge natürlich ist, so mufs auch alles, was auf die metaphysische species, das genus zurückgeführt werden kann, natürlich genannt werden.

Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo

[1] Vgl. auch: S. theol. 1. 2. qu. 94. art. 2. — Ebd. art. 3. 4.

ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.[1]

6. Ens mobile et omne ens reale. Früher war schon gesagt worden, dafs „Natur" im eigentlichen Sinne nur das innere Princip in den materiellen Dingen sei, weil diese allein dem motus, der Veränderung unterliegen; das ging unmittelbar aus der Definition der Natur hervor. Insofern ist daher jedes materielle Ding auch natürlich zu nennen, weil das Princip der Bewegung seine Wesenheit ausmacht. „Mobile" ist aber dasjenige, was zum motus befähigt, geeignet ist, d. h. dasjenige, was in sich das Princip seines motus besitzt, auf Grund dessen es daher auch bewegt werden oder sich selbst bewegen kann. Der motus ist aber, wie im Vorigen angegeben worden war, ein zweifacher: a) der motus im eigentlichen Sinne: motus naturalis et physicus, auf Grund dessen ein Ding physisch von einem Sein in ein anderes Sein verändert wird, oder von einem terminus zu einem anderen bewegt wird. Dasjenige Wesen nun, welches einer solchen Veränderung fähig ist, heifst ens mobile. Nach 1. Sent.

[1] S. theol. 1. 2. qu. 63. art. 1. — Ferner: Quaest. disp. de Verit. qu. 25. art. 6. — Auch bei dieser Einteilung und Bedeutung des naturale können noch weitere Unterscheidungen vorgenommen werden, wie aus S. theol. 1. 2. qu. 51. art. 1. hervorgeht: Aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum; alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

dist. 17. qu. 2. art. 1. mufs dieses ens mobile stets eine Körpersubstanz sein. Daher sind auch die Ausdrücke ens mobile, corpus mobile oder substantia mobilis sachlich identisch und unterscheiden sich nur durch die Art und Weise, wie sie dieses sachliche Idem bezeichnen. Der Begriff ens mobile gibt das Subjekt der mobilitas nur vag an, der Begriff substantia mobilis bezeichnet nur das ens per se existens, d. h. das substantiale, selbständige Sein als geeignet für den motus, corpus mobile dagegen die materielle und sinnlich wahrnehmbare Substanz, der die dreifache Ausdehnung als eine Folge der von ihrer substantialen Wesensform vervollkommneten Materie gebührt. Daher heifst auch die Wissenschaft, deren Subjekt — oder, wie wir heutzutage sagen würden: Objekt — das ens mobile ist, eben weil dieses das ens naturale ist, selbst die scientia naturalis, Naturwissenschaft und Naturphilosophie.[1] — b) Motus im uneigentlichen Sinne dagegen ist jede operatio.[2] Insofern eine solche operatio in ihrem Subjekt ein Princip hat, heifst auch dieses Subjekt ein ens naturale, ein natürliches Ding. Jedes Wesen in der realen Welt ist aber irgend einer operatio fähig: daher ist auch jedes ens reale ein naturale.

Naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima, et sic dicitur naturale omne illud, quod habet esse fixum in natura; et sic coelum empyreum et Angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu: et sic naturale dicitur illud solum, quod movetur, et ut ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus.[3]

7. Eine weitere Bedeutung des naturale als consequens ex principiis speciei vel ad quod natura inclinatur et

[1] Vgl. Metaphys. l. 6. text. 1.: Ens enim mobile est subiectum naturalis philosophiae. — Quaest. disp. de Verit. qu. 14. art. 8.: corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae. — Anal. poster. l. 1. lect. 2. Ferner: Caietanus, Tractatus de subiecto naturalis Philosophiae; in: Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis Tit. s. Xisti. Tom. III. tract. IV. fol. 108. Romae 1570.

[2] Vgl. S. theol. 1. qu. 19. art. 1.

[3] 2. Sent. dist. 2. qu. 2. art. 2.



ordinatur geht auf das, was unter Nr. 4 und 5 gesagt worden ist, zurück.[1]

8. Consequens formam et consequens materiam. Natürlich war — nach Nr. 1 — dasjenige, quod habet naturam et consequens naturam. In den zusammengesetzten Dingen sind aber Form und Materie als unmittelbar zu ihrer Natur gehörig zu bezeichnen. Mithin kann auch mit Recht dasjenige, was aus der Form und aus der Materie unmittelbar abzuleiten ist, das consequens formam et consequens materiam, naturale genannt werden. So ist es z. B. der Form des Menschen, der menschlichen Seele wesentlich und eigentümlich, dafs sie Akte des Denkens zu stande bringt: das Denken ist daher etwas Natürliches für den Menschen. Die Innigkeit der Verbindung zwischen Form und Materie begründet auch die innige Vereinigung zwischen diesen beiden Arten von naturale, die daher von Thomas auch durch ein et verbunden werden. So sagt er auch: In rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est actus existentis in potentia; et ideo illa, quae pertinent ad motum in rebus naturalibus non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum.[2]

Natura autem dicitur dupliciter: scilicet de forma, quae est principium activum motus, et de materia, quae est principium passivum u. s. w.[3]

9. Vel ad quod natura inclinat mediante cognitione, vel sine ea, sed ut causatum ex necessitate naturae.

Durch den Zusatz mediante cognitione wird hier angegeben, dafs diese Unterscheidung des naturale eigentlich nur auf solche Wesen anzuwenden ist, welche cognitio, die virtus cognitiva

[1] Vgl. 2. Sent. dist. 20. qu. 1. art. 1. — 4. Sent. dist. 26. qu. 1. art. 1.

[2] S. theol. 1. 2. qu. 10. art. 1.

[3] 3. Sent. dist. 22. qu. 3. art. 2. quaest. 1. — Vgl. auch: Metaphys. qu. 5. art. 5. — Ethic. l. 5. lect. 12.



oder apprehensiva besitzen. Das ist im vollkommensten Sinne der Fall bei den Menschen, die eine Vernunfterkenntnis besitzen. Im unvollkommenen Sinne dagegen findet sich das Erkenntnisvermögen auch bei den Tieren. Die virtus apprehensiva oder cognitiva ist nun ebenso wie die virtus appetitiva etwas, was zur Wesenheit der animalia — Menschen und Tiere — per se gehört. Beide virtutes sind daher auch natürlich zu nennen. Dann können aber auch alle jene operationes, welche auf Grund dieser beiden natürlichen Vermögen geschehen, natürlich genannt werden. Daher sind bei dem Menschen alle bewufsten Handlungen des Denkens, Fühlens u. s. w., überhaupt alle operationes, welche er durch seine virtus appetitiva auf Grund der virtus cognitiva, d. h. also mediante cognitione, oder, wie Thomas 4. Sent. dist. 26. qu. 1. art. 1. sagt, mediante libero arbitrio vollführt, natürlich zu nennen, wenn sie ex inclinatione naturae hervorgehen; ebenso aber auch alle operationes, welche die Tiere auf Grund ihres Naturstrebens vollbringen. Allein, es gibt sowohl bei den Menschen, wie bei dem Tiere operationes, welche non mediante virtute apprehensiva — soweit man von letzterer bei den Tieren sprechen kann — zu stande kommen; so z. B. die bekannte Thatsache, dafs die Katzen beim Fallen stets auf ihre Füfse fallen, dafs das Kind, ohne darüber belehrt zu sein, beim Fallen stets die Hände vorstreckt, ebenso die einzelnen nicht ausdrücklich bewufsten Handlungen beim Essen u. s. w. Nicht alle solche operationes dürfen aber als natürlich angesehen werden, sondern nur jene, welche per se und nicht per accidens auf die Natur als Princip zurückgeführt werden können: denn nur diejenige operatio, deren Princip die Natur per se ist, ist auch causata ex necessitate naturae. So ist das Wiederanwachsen von integrierenden Körperteilen bei den Insekten und anderen Lebewesen — wie z. B. die Ergänzung des abgebrochenen oder abgeschnittenen Schwanzes bei den Eidechsen — natürlich, wenn es von innen heraus geschieht, dagegen die Ergänzung solcher Körperteile durch einen operativen Eingriff, also durch die äufsere Kunst, nicht natürlich.

Aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quod totum perficitur a

natura absque aliqua operatione apprehensivae virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (qu. 10. art. 1. et qu. 17. art. 9.), motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales.[1]

10. Quod per principia naturae acquiri potest et consequens ex necessitate principiorum naturale.

Eine Ergänzung zu der vorigen (9.) Unterscheidung des naturale kann man dadurch erhalten, dafs man den Begriff der Kausalität, wie er dort für alles dasjenige, was auf Grund der Natur produziert wird, festgehalten wurde, verallgemeinert und die Natur nur als Princip auffafst. Dann kann man nämlich zwischen demjenigen unterscheiden, was die Natur direkt d. h. als causa efficiens produziert, und dem, für welches die Natur wohl noch wahres, inneres Princip ist, aber nur in gleichsam unvollkommener Weise, weil sie noch eines anderen Principes bedarf, um in dem bestimmten Falle wahre causa efficiens zu werden. Das ist z. B. der Fall für die Thätigkeit der äufseren Sinne: der Geschmakssinn des Menschen ist die Fähigkeit, das Vermögen, zu schmecken; allein erst dann, wenn ein schmeckbarer Körper in eigentümlicher Weise auf die Geschmacksnerven einwirkt, kann die Geschmacksempfindung hervorgerufen werden, also der Geschmackssinn in Thätigkeit treten.

Aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale, moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil, quod est contra

[1] S. theol. 1. 2. qu. 41. art. 3. — Vgl. 4. Sent. dist. 26. qu. 1. art. 1. — S. ctr. Gent. l. 5. cap. 112. — Expos. in 1. Ep. ad Cor. cap. 7. lect. 1. — Hierzu gehört auch die Unterscheidung des naturale in: naturale homini secundum rationem et condivisum rationis, secundum sensum vel secundum corpus; vgl. S. theol. 1. 2. qu. 31. art. 7.



naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest, nisi semine maris suscepto.[1]

Das Resultat dieser Untersuchung läfst sich in folgenden Worten zusammenfassen: Wenn alles das an einem Dinge natürlich zu nennen ist, was aus der Wesenheit desselben per se und nicht per accidens direkt zu folgern ist, so sind a) die Wesenheit selbst, b) die substantialen Principien, welche die Wesenheit als solche konstituieren, also Form und Materie für die Körper, c) die Accidentien, welche ihren Grund in der Wesenheit haben, wie z. B. die Ausdehnung, die Qualitäten, zu denen auch die Kräfte gehören, d) die Thätigkeiten, welche durch jene Kräfte ausgeübt werden, und endlich e) die Effekte, welche durch diese Thätigkeit bewirkt werden, natürlich zu nennen.

Aus dem Begriff des naturale folgt ferner der Grundsatz: Alles, was für ein Wesen natürlich ist, dessen Natur selbst unveränderlich ist, mufs ihm auch immer und überall natürlich sein: illud, quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet, quod sit semper et ubique tale.[2] Ist dagegen die Natur eines Wesens selbst veränderlich, wie z. B. die des Menschen, so kann dasjenige, was diesem Wesen natürlich ist, auch deficieren, mangelhaft werden, wenn nämlich die Natur sich ändert.[3]

2. Die Naturkräfte.

a) Die Bedeutung der Naturkräfte.

Man spricht heutzutage viel über Naturkräfte und über Gesetze, nach welchen jene sich richten sollen. Hat ein Sturm die Wälder verwüstet, das Meer weite Strecken Landes überflutet, das Feuer ganze Stadtteile oder Dörfer verzehrt, so ist man sofort geneigt, alles dieses den „Naturkräften“ Sturm, Wasser, Feuer

---

[1] Quaest. disp. de Verit. qu. 24. art. 10.
[2] S. theol. 2. 2. qu. 57. art. 2. ad 1.
[3] Ebd.



zuzuschreiben. Beginnt ein Vulkan seine glühenden Lavamassen auszuwerfen, so wirken die Kräfte der Natur in seinem Innern; will man eine Centralstation für „elektrische Krafterzeugung“ anlegen, so sucht man ebenfalls nach „Naturkräften“, Wasserfällen u. s. w., welche die Hauptarbeit dem Menschen abzunehmen haben. Thatsächlich läuft diese Art und Weise, wie man sich die Naturkräfte vorstellt, auf eine Personifikation derselben hinaus.[1] Zu einer solchen Auffassung neigt sowohl oft

[1] Vgl. B. Stewart und P. G. Tait, The Unseen Universe S. 104, in W. Mc Donald, Motion; its origin and conservation. Dublin, 1898, S. 5. Anmerkung 1: There is widespread confusion and error as to the meaning even of so simple and elementary a term as „force“. The reader will often find it used indifferently in either of two senses which have no connection whatever with one another: and unless he completely gets over this abuse of language, he need not hope to be able to follow the present portion of our preliminary argument. Force proper is a pull, push, weight, pressure etc, and can be measured, in the vernacular of engineers, as equivalent to so many pounds weight; but the unjustifiable use of the word applies it to work done by a force, so many pounds raised so many feet, i. e., force overcome through a space. Two such things are of different kinds, and cannot possibly be compared together. They differ, in fact, in precisely the same way as length or breadth differs from superficial area, i. e., as a linear foot differs from a square foot. And the modern use of the word is more outrageous alike to science and to common sense, than would be the attempt to assign the height of a mountain in acres. For the absurdity does not end even here. We have, as yet, absolutely no proof whatever that force proper has objective existence. In all probability there is no such thing as force (which is suggested to us by the impressions of our muscular sense), anymore than there is such a thing as Sound or Light, which are mere names for physical impressions produced upon special nerves by the energy of undulatory motions of certain media. The term, however, is a very convenient one for the rate of transference or transformation of energy per unit of length in a given direction. — Vgl. auch P. Mielle, De substantiae corporalis vi et natura. Lingonis 1894. S. 302 ff. Adolf Bastian, Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Berlin 1887. S. 98 f. — Wie man auch populär-modern über Kraft sprechen kann, zeigt das Konversations-Lexikon von Brockhaus: „Kraft, nach älterem Sprachgebrauch jede Ursache einer Wirkung. Nach der heutigen bestimmteren (!) Ausdrucksweise versteht man unter Kraft lediglich einen bewegungsbestimmenden Umstand (!!), also einen Begriff der Mechanik (!) . . . Die Naturkräfte wirken im

die moderne Naturwissenschaft, wie besonders die evolutionistische Religionsphilosophie, welche als erste Stufe religiöser Bethätigung die Personifikation der Naturkräfte bezeichnet.[1]

In allen diesen und vielen ähnlichen Fällen begeht man den einen Fehler, dafs man nicht scharf genug zwischen nächster und entfernterer Ursache unterscheidet. Denn alle vorhin bezeichneten Effekte gehen von Naturdingen, d. h. von geschöpflichen Dingen aus. Es wäre aber falsch, wenn man behaupten wollte, dafs das Naturding, das Geschöpf als solches direkt durch seine Wesenheit thätig sei. Vielmehr müssen wir an jedem geschaffenen Dinge, insofern es thätig ist, dreierlei unterscheiden: a) das ganze Ding, welches wir als das thätige Ding erkennen; b) dasjenige an diesem Dinge, wodurch es im allgemeinen Princip einer Thätigkeit sein kann: das ist seine Natur, seine Wesenheit; und endlich c) dasjenige an dem Dinge, wodurch es zum Thätigsein befähigt wird: das ist die Kraft. Das erstere nennt man das principium quod agit, das zweite das principium quo radicale und das dritte das principium quo proximum et immediatum.

1. Gehen wir, um dieses als richtig nachzuweisen, von den exakten Thatsachen aus! Wenn am Baume im Frühjahr die Knospen schwellen, durch stetige Einwirkung der Sonnenwärme allmählich zu Blättern werden, so sagen wir: der Baum wächst, d. h. er erzeugt aus sich heraus etwas Neues an ihm, neue Zellen u. s. w., indem er aus der Feuchtigkeit der Luft und des Bodens, in welchem er wurzelt, aus letzterem zugleich auch feste Bestandteile in sich aufnimmt und sich selbst assimiliert. Der Baum bethätigt dadurch jene Kraft in ihm, welche wir gewöhnlich seine Lebenskraft nennen, die aber eigentlich nur einen Teil der Äufserungen jener Lebenskraft umfafst, nämlich die Kraft zu wachsen; denn Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung sind alle nur Teile jener Lebenskraft. Wenn wir nämlich die

allgemeinen so, dafs sie den Abstand von materiellen Punkten zu verkleinern oder zu vergröfsern suchen" (!). Brockhaus' Konversations-Lexikon, 14. Aufl. 10. Bd. S. 668 f.

[1] Vgl. z. B. Ratzel, Völkerkunde. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1894/95. I. Bd. S. 38 ff.



Thätigkeit des Wachsens genauer betrachten, so besteht ihr Zweck nicht darin, das Ding, welches wächst, in seinem Zustande zu erhalten — das thut die Ernährung —, sondern darin, dafs dieses Ding irgendwie der äufseren Ausdehnung nach mehr wird, als es vorher war, d. h. also, dafs es quantitativ verändert wird.[1]

Fragen wir nun hierbei, was da wächst, so müssen wir antworten: der Baum und zwar als Ganzes betrachtet. Denn alles, was zum Baume gehört, sei es die Wurzel, der Stamm, die Zweige oder die Blätter, alles dieses ist eben nur ein Teil des ganzen Baumes, von dem es nicht getrennt werden kann, ohne dafs es dadurch seine Bestimmung als Teil dieses bestimmten Baumes verliert. Der ganze Baum wird mithin quantitativ, d. h. bezüglich eines seiner Accidentien verändert. Und da diese Thätigkeit eben seine Thätigkeit ist, so müssen wir auch sagen, dafs der Baum als Ganzes diese Thätigkeit in irgend einer Weise zu stande bringt: er ist demnach das principium quod agit, nämlich hier jenen Effekt hervorbringt, den wir das Wachsen nennen. Unter dem Begriff des principium quod verstehen wir daher nur die konkrete Ursache einer thatsächlichen Wirkung und zwar die hervorbringende Ursache, causa efficiens.

2. Wir wissen also bis jetzt zwar, dafs der Baum ein Princip für das Wachsen ist, aber wir wissen noch nicht, wie er diese Thätigkeit des Wachsens hervorbringt. Denn im Grunde genommen haben wir vorhin nur sagen können, dafs der Baum, weil er vorhanden ist, existiert, weil er ein wirkliches Ding ist, auch thätig ist. Das ist aber nichts anderes als das, was der allgemeine Erfahrungsgrundsatz besagt: dafs nämlich alle Dinge in der natürlichen Welt nicht nur sind, d. h. wirklich existieren, sondern auch thätig sind, dafs also mit ihrer Existenz auch irgendwie ihr Thätigsein verbunden ist. Was gibt es aber in ihnen, das sie befähigt, thätig zu sein?

Zunächst kann offenbar nicht das ganze Ding als solches zugleich dasjenige sein, wodurch es thätig ist. Wenn ein Pferd

[1] Vgl. De anima l. 2. lect. 9. — S. theol. 1. qu. 78. art. 2.



mit seinem Hufe einen Menschen schlägt, so sagen wir wohl, dafs das Pferd jenen Menschen geschlagen habe; korrekter aber müfsten wir sagen, dafs das Pferd mit seinem Hufe, also mit einem Teile des Ganzen jene Thätigkeit ausgeführt habe. Trotzdem ist das ersterwähnte Urteil: ein Pferd hat einen Menschen geschlagen, ebensowenig falsch, wie das Urteil: A hat B ermordet, wenn A auch nur mit einer Hand den Dolch in das Herz des B gestofsen hat. Denn die Hand des A, der Fufs oder Huf des Pferdes sind eben als Teile des Ganzen von diesem Ganzen zur Thätigkeit dirigiert worden. Somit ist das Ganze wohl das principium quod agit, aber es kann nicht zugleich das principium quo agens agit sein. Das letztere kann aber auch nicht etwa ein einzelner Teil des Dinges sein: denn die Hand, welche den Dolch führt, der Huf des Pferdes u. s. w. sind ebenfalls nur ein principium quod agit, wenn auch nicht ein selbständiges, sondern nur ein dem Ganzen angehöriges Princip. Wir müssen also wiederum die Frage stellen: wodurch ist das principium quod agit thätig?

Dieses uns noch unbekannte principium quo kann nun wieder offenbar nicht aufserhalb des ganzen Dinges sein, sondern mufs im Gegenteil, da es auch nicht ein blofser Teil des Ganzen sein darf, im Innersten des Dinges selbst vorhanden sein. Das ganze Ding besteht aber aus seiner Wesenheit und seinem Dasein, d. h. es ist die aktualisierte Wesenheit, eine Wesenheit, die ihre letzte Vollendung erhalten hat, nämlich jetzt thatsächlich aus dem Nichts und aus ihren Ursachen herausgestellt worden ist.[1] Wenn also das principium quo, dasjenige Princip, welches erst das Ding zum Thätigsein wirklich befähigt, im Innersten dieses Dinges liegen soll, so kann es nur entweder seine Wesenheit oder sein Dasein, seine Existenz sein. Das letztere kann es unmöglich sein: denn das Dasein schliefst in seinem Begriff absolut nicht die Thätigkeit ein. Auch die Erfahrung widerspricht dem; denn sonst müfste jedes Ding nur, weil es da ist, auch thätig sein, d. h. es müfste in fortwährender Thätigkeit begriffen sein. Das Gegenteil aber erkennen wir: die Dinge können auch von ihrer

[1] Vgl. De ente et essentia cap. 5. — S. theol. 1. qu. 54. art. 3. — ebd. qu. 4. art. 1.



Thätigkeit ruhen; kein Mensch wird aber behaupten, dafs sie in diesem Falle aufgehört haben zu existieren. Mithin bleibt nur übrig anzunehmen, dafs die Wesenheit jenes Princip ist, durch welches ein Ding thätig ist. Das bestätigt wiederum die Erfahrung, die uns nicht eine einzige Art von Thätigkeit zeigt, sondern verschiedene Arten und zwar stets solche bestimmten Arten des Thätigseins, wie sie grade der Natur (Wesenheit) eines jeden Dinges entsprechen. Ein Tier kann nur eine Thätigkeit ausüben, wie sie der Natur eines Tieres entspricht, eine Pflanze nur pflanzlich, ein Mensch nur menschlich thätig sein. Dasselbe gilt selbstverständlich auch für das beschränkte Thätigsein der unbelebten Körper u. s. w.

Wir haben demgemäfs jetzt auch das Principium quo für das Thätigsein gefunden und bewiesen: es ist die Natur eines jeden Dinges. So rechtfertigt sich von neuem die aristotelisch-thomistische Definition der Natur als principium intrinsecum motus; denn bei jeder actio der geschöpflichen Ursachen findet sich auch ein motus, eine Veränderung.

3. Allein, wenn auch die Natur eines Dinges das principium quo für dessen Thätigkeit ist, so kann es doch nicht das einzige principium quo sein. Es mufs gleichsam noch ein Instrument, einen Diener haben, durch welchen es selbst wieder die Einzelthätigkeiten bewirkt. Denn die Wesenheit oder Natur eines Dinges ist dasjenige, wodurch dieses letztere zu dem bestimmten Dinge wird. Es kann also nur eine einzige Wesenheit für ein Ding geben, nicht mehrere. Wäre nun die Wesenheit das einzige und letzte principium quo für die Thätigkeit eines Dinges, so dafs also zwischen ihr und dem Thätigsein des Dinges kein Mittelglied vorhanden wäre, so müfste dieses Ding stets auch nur eine einzige und zwar fortdauernde Thätigkeit ausüben. Eine einzige Thätigkeit deshalb, weil die Wesenheit nicht in sich selbst geteilt ist, eine fortdauernde, weil in demselben Augenblicke, in welchem das Thätigsein des Dinges aufhören würde, auch die Wesenheit dieses Dinges aufhören müfste, also dieses Ding nicht mehr das wäre, was es vorher war. Wir könnten uns also auch überhaupt nicht einmal ein solches Ding denken, das immer und immer nur eine einzige

Thätigkeit ausübte. Die Erfahrung dagegen zeigt uns, dafs jedes Ding nicht nur verschiedene Thätigkeiten und zwar auch zu gleicher Zeit auszuüben im stande ist, sondern auch bald die eine, bald die andere Thätigkeit aufhören lassen kann.

Mithin müssen wir sagen, dafs zwischen der Natur oder der Wesenheit eines Dinges und dessen Thätigsein noch ein weiteres und unmittelbareres principium quo stehen mufs. Das ist die Kraft eines Dinges.

Dieses zweite principium quo darf aber nicht ebenso beschaffen sein, wie das erstere, die Wesenheit des betreffenden Dinges. Es kann ferner auch kein neues Ding sein, keine neue Substanz, weil dann das Thätigsein nicht, wie vorhin als notwendig gezeigt, aus dem Inneren derjenigen Substanz hervorgehen würde, die wir als das principium quod erkennen. Andererseits mufs es aber mit diesem principium quod durch dessen Wesenheit so innig verbunden sein, dafs es von ersterem wirklich zum Thätigsein gebraucht werden kann. Dadurch wird mithin gefordert, dafs dieses neue, weitere principium quo an der Substanz sein mufs, ohne selbst eine Substanz zu sein. Das nennt man aber ein Accidens, d. h. etwas, zu dessen Wesenheit es gehört, in einem anderen Dinge, nämlich in einer Substanz zu existieren.[1] Darin liegt nun die Möglichkeit, dafs die Substanz, die im letzten Grunde durch ihre Wesenheit zur Thätigkeit befähigt ist, jetzt mit Hilfe einer neuen Vervollkommnung, die allerdings nur accidentell ist, auch diese allgemeine Fähigkeit in einzelne Akte umzusetzen vermag.

Dies sind die Ausführungen, welche bei Thomas nur in teilweise umgekehrter Reihenfolge S. theol. 1. qu. 77. art. 1. zu finden sind: Respondeo dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animae sit eius potentia, licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis,

---

[1] Vgl. 4. Sent. dist. 12. qu. 1. art. 1. quaest. 1. ad. 2.: Esse in subiecto non est definitio accidentis, sed e contrario: res, cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente nec separari potest; quia illi rei, quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio.



oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est . . . Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo, quod essentia animae non est eius potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

4. Nun könnte man ja noch erwidern, dafs die Kraft an und für sich dazu da sei, um Effekte hervorzubringen; daher könne sie dieses auch aus sich selbst, ohne der Grundlage für ihr Sein, der Substanz nämlich, zu bedürfen. Allein dem widerspricht die wesentliche Bedeutung und Aufgabe, welche die Kraft als solche hat, und durch welche sie mit der Substanz verbunden ist. Denn sie soll ja ein Mittel für die Substanz sein, durch welches diese letztere die Effekte hervorbringt. Ein solches Mittel mufs also in einem bestimmten Verhältnis zur Substanz stehen.

Dieses Verhältnis der Kraft zur Substanz ist das einer natürlichen Abhängigkeit. Thomas sagt: subiectum (d. h. die Substanz) est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa: et etiam ut materialis, inquantum est susceptiva

illius.[1] Eine solche Art von Abhängigkeit bedeutet aber für die Kraft, dafs sie nicht beliebig wirken kann, sondern nur dann, wenn sie dazu von der Substanz, der sie zu Gebote steht, angewendet wird. Die Kraft kann daher auch nicht die eigentliche Hervorbringerin der Effekte sein, sondern nur ein Princip, das gleichsam von der Substanz durch deren Wesenheit den Auftrag erhält, eine bestimmte Thätigkeit hervorzubringen.

Aus allem diesen geht endlich hervor, dafs weder die Substanz für sich allein, noch ihre Wesenheit, noch die Kraft für sich allein Effekte zu produzieren im stande ist. Vielmehr haben alle drei ihren bestimmten, begrenzten Anteil am Effekte.

Dieser Anteil ist naturgemäfs nach der verschiedenen Wesenseigentümlichkeit der in Betracht kommenden Faktoren verschieden. Die Substanz bestimmt durch ihre Wesenheit die in ihrem Besitze befindliche Kraft zu einer bestimmten Thätigkeit. Die Wesenheit ist daher wohl das entferntere Princip für jede Thätigkeit der Substanz, aber trotzdem das principium quo radicale, d. h. jenes Princip, welches die letzte Wurzel für das Entstehen eines jeden Effektes ist. Die Kraft dagegen ist das principium proximum et immediatum quo, indem sie eigentlich den Effekt hervorbringt, wirklich schafft, allerdings nur auf Grund ihrer doppelten Wurzel: der Substanz, welche ihr erst die Möglichkeit zum Wirken gibt, der Wesenheit, welche ihr die bestimmte Art des Wirkens angibt. Dasjenige endlich, welches der Besitzer beider, der Wesenheit wie der Kraft, ist, das suppositum, das ganze Ding, ist das principium quod agit.

b) Die Bezeichnungen der Naturkräfte.

α) Vis.

1. Im Vorhergehenden war die Kraft im allgemeinen als ein Accidens bestimmt worden, welches die Substanz innerlich ergänzt, vervollkommnet, genauer aber als jene Eigenschaft, durch deren Besitz die Substanz zum Wirken befähigt wird.

Fassen wir den Begriff des Wirkens ganz allgemein als Thätigkeit, ohne letztere irgendwie nach ihrer Art, nach ihrem

---

[1] S. theol. 1. qu. 77. art. 6.



Grade, Verlauf, Ausgangs- oder Endpunkt näher zu bestimmen,[1] so erhalten wir auch den allgemeinsten Begriff der Kraft. Eine jede Thätigkeit, jede Art von Wirken ist der Ausflufs irgend einer Kraft. Dieser allgemeinste Begriff von Kraft wird bei Thomas vis genannt. So spricht er z. B. beim Menschen von einer vis generativa, vis cognitiva und affectiva; so nennt er die vis apprehensiva und die vis executiva ein principium actus moralis.[2] Daher definiert er diesen Begriff der vis folgendermafsen: Vis est omne, quod est principium operationis.[3] Und für den letzteren Begriff, den der operatio, gilt dann das, was vorhin schon angedeutet war:[4] operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat, so dafs man also vis ganz allgemein definieren könnte: vis est omne, quod est principium cuiuslibet actus rei, etiamsi non exterius transeat.

In dieser Weise kann also jede Kraft und jeder Effekt einer Kraft in der Natur betrachtet werden, wenn wir dabei nämlich von jeder Besonderheit des speciellen Falles absehen. Dagegen ist der allgemeinste objektive Begriff von vis und operatio nicht so aufzufassen, als ob er wirklich für sich irgendwie real in der Natur existierte; denn er ist, wie jeder Allgemeinbegriff, nur durch Abstraktion vom Besonderen gewonnen worden.

2. „Princip" bezeichnet nun die Ordnung des Hervorgehens von einem Dinge oder Wesen: Hoc nomen principium nihil aliud significat, quam id, a quo aliquid procedit. Omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso.[5] Dasjenige also, von dem in irgend einer Weise etwas ausgeht, kann im Hinblick auf dieses letztere

---

[1] Daher sagt Thomas 2. Sent. dist. 12. in expos. text.: Operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat.

[2] S. ctr. Gent. l. 3. cap. 10.

[3] 3. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 3. quaest. 1.

[4] Vgl. oben Anmerkung 1.

[5] S. theol. 1. qu. 33. art. 1. — Vgl. auch: S. August. De Trinit. l. 5. cap. 11.: Principium est initium inchoantis aliquid, quod sit in ordine primum. Hierzu mufs man jedoch bemerken, dafs nicht jedes principium schon initium ist, sondern nur dasjenige principium darf in eigentlichem Sinne auch initium genannt werden, welches das principium durationis aut motus für diejenige Sache ist, welche eine Dauer hat.

Princip genannt werden. Daher darf man schon das, was Thomas elementum nennt, als Princip bezeichnen: ex quo aliquid primo fit, z. B. die Material- und Formalursache.[1] Ganz besonders ist aber jede bewirkende Ursache ein Princip; denn von ihr geht das Verursachte in ganz besonderer Weise aus. Während nämlich zum Begriff des principium nur die prioritas ordinis gehört,[2] ist die causa jenes Princip, welches einen Einfluſs auf das Sein des principiatum ausübt.[3] Der Begriff des Princips ist daher seinem Umfange nach ein weiterer als derjenige der causa. Vergleichen wir die causa mit dem von ihr causatum, so liegt im letzteren Begriffe zweierlei: 1) die Verschiedenheit und 2) die Abhängigkeit des causatum von seiner causa. Dagegen können wir den Begriff des principium auch auf solche Dinge anwenden, die in keiner Weise von ihrem principiatum verschieden sind, und deren principiatum selbst auch keine Abhängigkeit vom principium zeigt. So z. B. ist der Punkt das Princip für eine Linie: aber alle anderen Punkte dieser Linie sind weder abhängig, noch ihrer Natur nach verschieden vom Anfangspunkte der Linie. Mithin kann der Begriff des principium sowohl in dieser letzteren allgemeineren Bedeutung, wie auch in der Bedeutung von causa gebraucht werden.

In der jetzigen Weltordnung gibt es nun, wie die Erfahrung lehrt, und wie im Vorigen gezeigt worden ist, keine causa, welche unmittelbar durch sich selbst oder vielmehr durch ihr Sein thätig ist. Nur Gottes Sein ist auch identisch mit seinem Thätigsein. Alle anderen causae sind als geschöpfliche Ursachen wohl im stande, thätig zu sein, aber nur deshalb, weil sie die Fähigkeit, causae zu sein, besitzen. Diese Fähigkeit ist das, was wir Kraft

---

[1] Vgl. Meta. l. 5. lect. 4.

[2] Vgl. Meta. l. 5. lect. 1.

[3] Vgl. S. theol. 1. qu. 33. art. 1. ad 3.: licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est, quod significat nomen, et a quo nomen imponitur. — Über die Arten des principium vgl. ebd. ad 1.: Omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est (Principien des Seins), aut fit (Principien des Werdens), aut cognoscitur (Principien der Erkenntnis).

nennen, und nur durch diese Kraft kommt auch das zu stande, was wir operatio nennen.

Betrachten wir daher irgend einen Effekt im Verhältnis zu seinem Hervorbringer, so sagen wir im allgemeinen z. B. der Maler malt ein Gemälde, der Zimmermann verfertigt einen Tisch, u. s. w. In allen diesen Fällen haben wir vier Sachen zu unterscheiden: 1) den Menschen, den Maler, den Zimmermann u. s. w., welcher etwas thut, etwas Neues hervorbringt; 2) dieses Neue als etwas vom Menschen Verschiedenes, d. h. das Produkt seiner Thätigkeit; 3) dasjenige, welches beide verbinden kann: das ist die Fähigkeit im Menschen zum Wirken, Thätigsein, die Kraft; und endlich 4) dasjenige, welches beide wirklich verbindet: das ist der Akt der Produktion, welcher von der Kraft des agens, hier des Menschen ausgeht, sich auf das Produkt erstreckt und in diesem letzteren beendet wird, d. h. also, die actio selbst. Die Kraft ist nicht der Mensch als solcher, wie es auch nicht zum Wesen des Menschen gehört, thätig zu sein, da er ja sonst nicht unthätig sein könnte; die Kraft mufs also etwas von dem Wesen des Menschen Verschiedenes sein, dabei aber sein Eigentum, weil er sonst nicht frei thätig sein könnte. Wenn wir daher sagen: der Mensch schreibt, malt u. s. w., so fassen wir zweierlei zusammen, die Substanz des Menschen und die Kraft in ihm, durch welche er thätig ist. Da nun allerdings die Kraft als solche kein selbständiges Sein hat, so können wir sie überhaupt von diesem Gesichtspunkte aus als stets in engster Verbindung mit der Substanz stehend betrachten, von der sie ihr accidentelles Sein erhält. Dann bezeichnet also „Kraft“ nicht das, was wir eigentlich darunter zu verstehen haben, nämlich die Fähigkeit zum Thätigsein, sondern diese Fähigkeit zusammen mit der Substanz, an welcher sie existiert.

Diese Bedeutung von Kraft liegt dem Ausdruck vis bei Thomas inne. Durch vis wird also noch nicht die Kraft als solche von dem Dinge, an welchem oder in welchem sie existiert, getrennt. So spricht also Thomas von der vis imaginativa, cognitiva und affectiva.

Durch diese allgemeine Bezeichnung der Kraft als vis wird daher auch kein Unterschied unter den einzelnen vires zugelassen,

weil man mehr das Suppositum im Auge hat als sein Accidens, dieses letztere mithin nicht näher zu definieren beabsichtigt. So können also die Fähigkeiten, potentiae, der menschlichen Seele, wenn man sie nur im allgemeinen bezeichnen will, in genügender Weise vires genannt werden, denn: vis accipitur pro omni eo, quod est principium operationis perfectae, quod importat nomen virtutis: unde potentiae animae magis possunt dici vires, quam virtutes, et illae praecipue, quae habent ordinem ad actus, qui exercentur per corporalia instrumenta.[1]

β) Potentia.

Das, was wir im eigentlichen Sinne Kraft nennen müssen, d. h. das Accidens, durch dessen Besitz eine Substanz allein im stande ist, thätig zu sein, nennt Thomas potentia.

1. Der Ausdruck potentia ist ursprünglich von dem Begriffe non posse pati hergenommen: nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit . . . ., et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens, qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia eius. Impeditur autem potentia alicuius vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud, quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur.[2]

Dieser Ausdruck potentia wird nun im allgemeinen in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen[3] gebraucht, einmal als rein logischer Begriff; eine solche logische potentia ist nichts anderes, als die blofse Denkmöglichkeit, Widerspruchslosigkeit, die non repugnantia terminorum. Von dieser Bedeutung haben wir hier natürlich nicht zu sprechen.

[1] Vgl. 3. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 3. quaest. 1. ad 3.
[2] 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 1.
[3] Vgl. 1. Sent. dist. 7. qu. 1. art. 1. — Quaest disp. de Pot. qu. 2. art. 1.



In einer zweiten Bedeutung wird aber potentia gebraucht, wenn wir damit das Princip einer operatio bezeichnen wollen, und diese Bedeutung bedarf einer kurzen Erläuterung.

An der oben schon erwähnten Stelle 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 1. sagt Thomas in der Erwiderung auf den zweiten Einwand: potentia importat, ut dictum est . . . rationem principii actionis; unde quidquid sit illud, quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus et huiusmodi.[1] Es wird hier also ganz allgemein alles dasjenige potentia genannt, was ein principium agendi ist, ohne die Art und Weise des Zusammenhanges zwischen diesem Princip und der darauf folgenden oder daraus hervorgehenden Thätigkeit näher zu erläutern. Genauer aber heifst es an einer anderen Stelle:[2] illud proprie dicitur potentia in quocunque agente, quo agit. Hieraus ersehen wir also schon, dafs potentia in einem agens vorhanden ist, dafs sie ferner das Mittel ist, durch welches das agens thätig ist. Thomas drückt diesen Gedanken noch klarer aus: potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id, quod est principium; non quidem sicut agens — d. h. das principium quod agit — dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium.[3] Allein auch dieses mufste noch näher erklärt werden, da potentia nach dieser Begriffsdarstellung auch die Wesenheit des agens sein konnte. Daher heifst es endlich: in hoc consistit ratio potentiae, ut sit proximum principium operis et non primum.[4] Das Wesentliche der Potenz besteht also darin, dafs sie das proximum principium operationis ist. Dasselbe hatten wir aber früher als das Wesentliche der Kraft erkannt; somit müssen wir potentia als die eigentliche Bezeichnung der Kraft hinstellen.

---

[1] Vgl. auch 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 2. — Quaest. disp. de Pot. qu. 2. art. 1. ad 6. — Quaest. disp. de anima art. 12.

[2] S. theol. 1. qu. 41. art. 5.

[3] Ebd. ad 1. — Vgl. 1. Sent. dist. 7. qu. 1. art. 2. — Quaest. disp. de Pot. qu. 1. art. 1. ad 3. und qu. 2. art. 2.

[4] 1. Sent. dist. 45. qu. 1. art. 3. ad 2. — Vgl. Caietanus, Commentar. in S. theol. 1. qu. 41. art. 5. Venetiis 1588. I. Pars. fol. 146. col. 2. E.



2. Aus der vorhin angeführten Stelle 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 1. ist nun zu ersehen, dafs der Name Potenz zunächst angewendet worden ist, um die aktive Potenz zu bezeichnen, dann aber auch zur Bezeichnung der passiven Potenz. Dasselbe sagt Thomas in Quaest. disp. de Pot. qu. 1. art. 1.: . . . unde et similiter duplex est potentia; una activa, cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Nur von der aktiven Potenz ist hier die Rede.

Diese aktive Potenz ist nun dasjenige, was wir Kraft nennen müssen. Denn sie ist das principium operationis,[1] aber nicht als letzte Wurzel derselben, sondern als unmittelbares principium quo, angetrieben und geleitet zum Thätigsein durch das principium quo radicale, durch die Wesenheit oder Natur eines Dinges: Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi (nämlich principium radicale agendi). Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus (z. B. bei den Engeln); vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his, quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est, quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius.[2] Von ihr gilt daher der Satz: Potentia dicitur esse principium actionis.[3] Sie ist also der innere Sachgrund für jede Art von geschöpflicher Thätigkeit.

Als solcher mufs sie in einem ganz bestimmten Verhältnis sowohl zur Substanz stehen, in deren Besitz sie sich befindet, wie auch zu dem Produkt der Thätigkeit. Das erstgenannte

---

[1] Quaest. disp. de pot. qu. 2. art. 2.: Omnis potentia activa est principium operationis, non autem semper respectu alicuius producti, quia primum convenit ei per se, secundum vero accidit ei. — Vgl. S theol. 2. 2. qu. 129. art. 2.: Quaelibet potentia activa quantumcumque imperfecta potest in aliquam operationem.

[2] S. theol. 3. qu. 13. art. 1. — Vgl. ebd. ad 2.: potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente.

[3] 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 1. — Quaest. disp. de pot. qu. 2. art. 1. ad 6.

Verhältnis wird durch die Bezeichnung als Accidens umgrenzt. Als Accidens hat die potentia zwar ein eigenes, aber kein selbständiges Sein, sondern nur ein gleichsam geliehenes Sein durch Anteilnahme an dem Sein der betreffenden Substanz. Der Grund hierfür ist schon früher angegeben worden.

3. Welcher Gattung der Accidentien gehört aber die Potenz an? Schon früher war gesagt worden, dafs die Kraft der Substanz eine neue Vervollkommnung verschafft und zwar in der Weise, dafs sie zu der Wesenheit, Natur jener Substanz hinzutritt. Sie verändert, modifiziert also die Substanz in ihrem Innersten nach dem Mafse, welches der Natur des Subjektes zukommt.[1] Damit ist die Potenz, Kraft als eine Art der Qualität bestimmt, denn Qualität ist dasjenige Accidens, welches die Substanz innerlich disponiert, ihren Teilen Ordnung verleiht: qualitas vero (scil. dicitur) dispositio substantiae.[2] Der Zweck oder die Aufgabe der Qualität besteht also darin, durch ihr Vorhandensein an der Substanz in dieser selbst eine Ordnung zu schaffen, d. h. die Bestandteile der Substanz zu ordnen. Diese wesentliche Beschaffenheit der Qualität erklärt Thomas weiter, indem er sagt, dafs die Qualität einen modus der Substanz bezeichne: Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem est, ut dicit Augustinus 4. super Genes. ad litt. (cap. 3. in med.), quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram.[3] „Modus" ist also dasjenige, was von einem Mafse vorausgeprägt, praefigiert ist, er besagt daher eine gewisse Determination, die sich nach einem Mafsstabe richtet. Modus ist mithin keine neue Substanz, sondern nur ein der modifizierten Substanz selbst inhaerierendes Ding, ein ens modificans. Dieses ens ist von der Substanz real verschieden; die Substanz dagegen besitzt die Anlage, modifiziert zu werden, und die Qualität modifiziert die Substanz, indem sie eben der Anlage, die in jener liegt, einen modus, eine abgemessene Bestimmtheit verleiht, so dafs darauf die Substanz in sich selbst disponiert, in Bezug auf ihre Teile in einen

[1] Vgl. Commer, System der Philosophie, I. Münster 1883. S. 150.
[2] S. theol. 1. qu. 28. art. 2.
[3] S. theol. 1. 2. qu. 49. art. 2.

geordneten Zustand versetzt ist. Das leistet weder die Quantität, welche die Substanz nur ausdehnt, noch die Relation, welche sie auf eine fremde Substanz hinordnet, noch die anderen Accidentien mit Ausnahme jenes Accidens, welches wir Qualität nennen.

Aus der verschiedenen Art und Weise, wie die Qualität die Anordnung in der Substanz zu stande bringt, ergeben sich die verschiedenen Arten der Qualität.[1] Der modus als Mafsbestimmung und Disposition für die Natur der Substanz mit Rücksicht auf ihr Thätigsein und ihr passives Verhalten bildet diejenige Art von Qualität, welche wir aktive und passive Kräfte nennen.[2]

4. Das Verhältnis, in welchem das accidentelle Sein der Kraft zu dem Sein der Substanz steht, ist aber ein ganz eigentümliches. Wenn nämlich eine Substanz überhaupt eine Kraft in sich aufnehmen soll, so mufs ihr eigenes substantiales Sein so beschaffen sein, dafs es im stande ist, auch dem Accidens als Sein, als Substrat zu dienen. Denn die Kraft kann keine Thätigkeit hervorbringen, ohne zunächst ein Sein erhalten zu haben. Sie kann demnach auch nicht selbständig das Sein der Substanz, der sie angehört, etwa so verändern, dafs es fähig wird, das Accidens Kraft aufzunehmen. Demnach mufs das Sein der Substanz, welche eine Kraft aufnehmen soll, schon von Natur aus zu dieser Aufnahme fähig sein, d. h. dasjenige Princip, welches der Substanz ihr Sein gibt, mufs dieses substantielle Sein so bilden, dafs es eine Kraft besitzen kann. Dadurch wird die Abhängigkeit, in welcher das Sein der Kraft zum Sein der Substanz steht, nicht zu einer erzwungenen, sondern zu einer rein natürlichen: die Substanz ist wegen ihrer natürlichen Anlage die Herrin der Kraft. Dadurch wird also auch die Kraft zu etwas Natürlichem und gehört als solches zu derjenigen Art des naturale: quod est causatum ex principiis essentialibus et quod habetur a nativitate.[3] Thomas lehrt daher: Subiectum

[1] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 49. art. 2. — 4. Sent. dist. 4. qu. 1. art. 1.

[2] Vgl. Jo. Sanchiez Sedegno, Quaestiones ad universam Aristotelis Logicam. Moguntiae 1616. Tom. II. qu. 55. p. 709; qu. 57. p. 713.

[3] Vgl. Naturale No. 3. S. 64.



(d. h. die Substanz) est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam materialis, inquantum est susceptiva illius.[1]

Er bezeichnet hier also die Substanz direkt als Ursache der Kraft und zwar ohne Einschränkung als Final- und Materialursache, mit der Einschränkung quodammodo als causa efficiens.

Diese causative Hinordnung der Substanz zur Kraft bedarf aber ebenfalls der näheren Erklärung und Begründung.

Dafs es einen realen Unterschied zwischen Substanz und Accidens gibt, lehrt die Erfahrung. Gott hat die Welt so eingerichtet, dafs sie aus einer Reihe von Dingen besteht, welche untereinander verschieden sind. Aus dieser Verschiedenheit entspringt erst das bonum universi, die Harmonie der Welt. Der Begriff der Verschiedenheit besagt nun für die einzelnen verschiedenen Dinge zugleich einen Mangel, eine Unvollkommenheit. So sind daher auch die endlichen Substanzen in sich begrenzt und nicht absolut vollkommen. Durch Verbindung mit einem von dem ihrigen verschiedenen Sein — und das kann nur das Sein der untereinander selbst wieder verschiedenen neun Accidentien sein — können sie aber eine gröfsere Vollkommenheit erhalten, obgleich dieses Sein der Accidentien im Vergleich zu dem der Substanz ein viel schwächeres ist. Die neun Accidentien sind mithin nicht um ihrer selbst willen in der Welt, sondern wegen der Substanz, sie sollen die Unvollkommenheit der Substanz ergänzen. Jede Art von Substanz bedarf daher zu diesem Zweck ganz bestimmter Accidentien, durch welche sie gemäfs dem Willen des Schöpfers ihre eigene Wesensvervollkommnung erreichen kann. So z. B. erfordert die körperliche Substanz, weil sie in sich Materie enthält, Teile: sie erhält solche durch das Ausgedehntsein, d. i. durch die Quantität. Das Accidens, welches wir Quantität nennen, vervollkommnet mithin die Körpersubstanz nach der Seite des Ausgedehntseins hin, es gibt ihr den ordo partium. Das Accidens Qualität gibt der Körpersubstanz, wie vorhin gezeigt, die Modifikation oder Determination, die ganz bestimmte Beschaffenheit u. s. w. So hat

[1] S. theol. 1. qu. 7. art. 6.



jedes Accidens also den Zweck, diejenige Substanz, für welche es bestimmt ist, zu vervollkommnen, d. h. die noch nicht vollkommene Substanz ist die causa finalis des Accidens.[1]

5. Bezeichnet Thomas ohne Einschränkung die Substanz als Finalursache des Accidens, so kann er dieselbe Substanz doch nur eine quodammodo causa efficiens für das Accidens nennen. Eine wahre causa efficiens des Accidens kann nämlich offenbar die Substanz nicht sein: sie wäre sonst im stande, ein neues Sein hervorzubringen, bevor sie dazu die Fähigkeit hätte. Denn erst der Besitz des Accidens Kraft befähigt die Substanz zu dieser Thätigkeit. Trotzdem ist jedoch die Substanz gewissermafsen die causa efficiens des Accidens. Durch die causa efficiens wird nämlich ein neues Ding hervorgebracht, dessen Sein von dem der hervorbringenden Substanz verschieden ist. Das Verhältnis, in welchem dieses Sein des neuen Dinges zur causa efficiens steht, ist das der Seinsabhängigkeit. Wäre nun eine Substanz die wahre causa efficiens eines neuen Dinges, so würde das heifsen, dafs die Substanz durch ihre eigene Thätigkeit dieses abhängige Sein des neuen Dinges hervorgebracht hätte. Lassen wir aber in dieser Erklärung des Begriffes der causa efficiens die Worte „durch ihre eigene Thätigkeit“ aus, so haben wir das Verhältnis bezeichnet, in welchem die Substanz zu ihrem Accidens steht. Auch dieses Accidens ist nämlich, wie früher gezeigt, in seinem Sein von der Substanz abhängig, und zwar war diese Abhängigkeit als eine ganz und gar natürliche bezeichnet worden, d. h. von Natur aus ist das Sein des Accidens abhängig von der Substanz.

Dafs dieses thatsächlich der Fall ist, lehrt die Erfahrung: warum diese Abhängigkeit gerade so eingerichtet worden ist, das liegt in dem Willen des Schöpfers; dafs aber endlich diese Einrichtung nichts Unnatürliches, Widerspruchsvolles ist, darüber belehrt uns Thomas S. theol. 1. qu. 15. art. 3. ad 4. Wie nämlich der vollkommene Künstler, wenn er sein Werk ausdenkt, dieses nicht halb oder nur im Rohen ausdenkt, sondern in ein und derselben Idee alles, was zur Vollständigkeit seines zukünftigen Kunstwerkes gehört, mit einbegreift, ebenso verbindet

[1] Vgl. Phys. l. 3. lect. 5.

auch Gott in der Idee — dem Urbild des Geschaffenen — alle Vollkommenheiten, welche zur Integrität derjenigen Einzelwesen gehören, die er schaffen will. Vollkommen ist aber ein Ding erst dann, wenn es nicht nur seine Wesenheit, sondern auch seine Eigenschaften besitzt. Mithin haben letztere einen bestimmten inneren Zusammenhang mit der Wesenheit des geschaffenen Dinges, der naturgemäfs auch bei der Ausführung des göttlichen Schöpfungsplanes gewahrt wird: d. h. auch in ihrem natürlichen Werden und Sein hängen Substanz und Accidens innerlich miteinander zusammen. Wenn Gott also etwas hervorbringen, schaffen will, so erstreckt sich seine Schöpferthätigkeit zunächst auf die Hervorbringung der Substanz als den primären Terminus, hört aber damit nicht auf, weil damit noch nicht das vollendete Kunstwerk zu stande gekommen wäre, sondern macht die Substanz auch vollkommen, indem er die für ihre Vollkommenheit notwendigen Accidentien hinzufügt. Da diese letzteren aber in ihrem accidentellen Sein von der sie besitzenden Substanz abhängig sind, so überträgt letztere die ursächliche Thätigkeit des göttlichen Künstlers auf die ihr selbst inhaerierenden Accidentien. Letztere entstehen also ihrem ganzen Sein nach in Abhängigkeit von der Substanz, und weil diese der thatsächliche Grund für das abhängige Sein der Accidentien ist, kann sie auch in dieser Hinsicht, also quodammodo, die causa efficiens für das Accidens sein.

6. Endlich ist auch die Substanz die causa materialis für ihre Accidentien. Die ganze Ursächlichkeit der Materialursache besteht nur im Aufnehmen einer bestimmten Form und zwar jener Form, welche der wesentlichen Beschaffenheit des aufnehmenden Dinges proportional ist. Materialursache ist nun etwas, woraus etwas anderes entsteht, d. h. ein Ding, welches eine bestimmte Form zunächst in sich aufnimmt und dann auch in sich konserviert. Aus dem Material und der Form entsteht die res composita, aus der Substanz also und dem Accidens das reale Ding als eine aus beiden real unterschiedenen Bestandteilen zusammengesetzte reale Einheit. Erst diese Einheit ist aber nach dem Plane Gottes so vollständig, dafs sie in dem Zusammenwirken der Weltdinge ihre bestimmte Stelle einnehmen

kann. Mithin mufs diese Einheit der Substanz und ihrer Accidentien auch von Gott herbeigeführt werden. Die Materialursache verhält sich nun zur Formalursache wie die Potenz zu dem ihr entsprechenden Akt, wie die Anlage zu ihrer Verwirklichung. In demselben Verhältnis befindet sich aber auch die Substanz zu ihren Accidentien. Denn sie bedarf der letzteren sowohl zur eigenen Vervollkommnung, als auch ist sie fähig, durch sie vervollkommnet zu werden. Mithin ist die Substanz auch die wahre causa materialis für ihre eigenen Accidentien.

7. Das Verhältnis der Kraft (potentia) zum Produkte der von ihr selbst ausgegangenen Thätigkeit wird dagegen näher durch ihre Bezeichnung als principium operationis oder actionis bestimmt. Als solches ist aber die Kraft der innere Sachgrund für jede Art von Thätigkeit und zwar der nächste Grund: principium proximum et immediatum quo agens agit. Weiteres über dieses Verhältnis der Kraft zum Produkte ihrer Thätigkeit wird sachgemäfs bei Besprechung des Wirkens der Naturkräfte gegeben werden.

γ) Virtus.

Der Sprachgebrauch für die Bezeichnung der Kraft als virtus ist nicht konstant, wie Thomas selbst angibt: virtus (sumitur) communiter pro omni eo, quod potest esse principium alicuius operationis vel motus.[1] In diesem Falle würde also virtus dem oben entwickelten Begriff der vis entsprechen.

1. Meist jedoch bezeichnet Thomas durch virtus dasjenige, was er unter potentia versteht, also die Kraft für sich betrachtet: virtus semper nominat principium actionis et praecipue virtus causae.[2]

Allein nicht jede potentia wird virtus genannt, sondern nur die potentia perfecta: vis accipitur pro omni eo, quod est principium operationis perfectae, quod importat nomen virtutis;

---

[1] 3. Sent. dist. 27. qu. 1. art. 1. ad 1. — S. theol. 1. 2. qu. 26. art. 2; ebd. qu. 46. art. 1. ad 1.

[2] 4. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 4; ebd. qu. 2; ebd. dist. 46. qu. 1. art. 1. quaest. 2. — S. theol. 1. qu. 41. art. 5.: virtus = potentia = id quo agens agit.

unde potentiae animae magis possunt dici vires, quam virtutes, et illae praecipue, quae habent ordinem ad actus, qui exercentur per corporalia instrumenta.[1] Ferner sagt Thomas:[2] nomen virtutis secundum sui primam impositionem videtur in quamdam violentiam sonare . . . Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre, nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiatur, inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid subsistere, sive qua potest operari: et sic dicitur in 1. Coel. et Mund. (text. 116.), quod virtus est ultimum potentiae: quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo, quod quis potest. Diese Vervollkommnung ist bei den rationalen menschlichen Potenzen eine habituelle, und deshalb ist die virtus humana (Tugend) ein habitus und keine bloſse Potenz mehr. Die natürlichen Potenzen, welche zur Thätigkeit dienen, und die wir hier allein betrachten, sind dagegen schon von Natur aus determiniert und haben ihre Vollkommenheit auch aus ihrer Natur; deshalb sind sie von selbst virtutes.[3] Wie jede andere potentia, ist auch diese potentia perfecta, also die virtus das principium quo für die operatio. Jede operatio hängt nun offenbar mit Ausnahme der sogenannten immanenten operatio entweder von ihrem Princip, oder von ihrem Objekt, oder endlich von dem Modus ab, in welchem sie sich vollzieht. Da wir hier weder vom Objekt, noch von dem Modus der operatio sprechen, so haben wir nur das Verhältnis zu betrachten, welches zwischen dem Princip und seiner operatio besteht.

Mit virtus kann also eine Kraft bezeichnet werden, welche eine gewisse Stärke oder Gewalt hat und deshalb den Widerstand, der sich ihrem Wirken entgegenstellt, überwindet: virtus videtur sonare quamdam violentiam, quae est potentia perfecta. Ideo nomen eius trahitur ad significandum potentiam perfectam.[4] Sie drückt also besonders das aus, was eine aktive Potenz noch vollständiger macht: virtus ex impositione sui nominis significat

---

[1] 3. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 3. quaest. 1. ad 3.
[2] Ebd. Solutio I.
[3] Ebd. ad 3.
[4] 3. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 3. quaest. 1.

complementum potentiae activae.[1] Diese Vervollständigung der Potenz besteht darin, dafs sie ihre letzte Vollendung erlangt, als Potenz ihre höchste Vollkommenheit bekommt. Die Vollkommenheit eines jeden Dinges ist jedoch vorzüglich in dem Verhältnis zu seinem Zwecke zu finden. Der Zweck der Potenz ist aber ihr Akt, ihre Ausübung, ihr Thätigsein. Daher ist die Potenz dann vollkommen, wenn sie zu ihrem Akt determiniert ist, d. h. wenn sie so beschaffen ist, dafs sie gar nicht anders kann, als ihren Akt auszuüben, falls sie dazu in Thätigkeit versetzt wird. Weil nun die Naturkräfte überhaupt aus ihrer ganzen wesentlichen Beschaffenheit heraus zur Ausübung, zu ihrem Akte notwendig bestimmt sind, so müssen sie selbst virtutes genannt werden: Virtus nominat quamdam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad finem; finis autem potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae; et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes.[2]

So kann auch diejenige Kraft virtus genannt werden, welche grade das leistet, was für sie das Höchste, Gröfste ist; wenn man sie nämlich nach demjenigen taxiert, was ihr Objekt ist, d. h. nach ihrer Leistungsfähigkeit, so ist sie dann am vollkommensten in Bezug auf ihr Verhältnis zum Objekt, wenn sie das Ganze desselben wirkt, d. h. wenn sie ihre ganze und höchste Leistungsfähigkeit ausnützt: unde, quando dicitur, quod virtus est „ultimum potentiae" (Aristot. de coelo lib. 1. text. 116.), sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim, in quod ultimo potentia potest, est id, ad quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta.[3]

2. Somit ist virtus eine Bezeichnung der Naturkräfte, potentiae naturales, insofern diese aus sich schon zur Hervorbringung

[1] Quaest. disp. de verit. qu. 14. art. 3; ebd. de virtut. qu. 1. art. 1. — Quodlib. 4, 2.

[2] S. theol. 1. 2. qu. 55. art. 1. [3] Ebd.



ihrer bestimmten Thätigkeit determiniert und damit komplet sind. So vermittelt die virtus als Princip der actio auf seiten der causa efficiens[1] zwischen der essentia rei (nämlich der causa) und ihrer operatio:[2] die res ist nämlich das Princip, welches die operatio ausübt und zwar vermittelst ihrer virtus.

Wie jede Kraft, so entspringt, fliefst gleichsam auch die virtus aus der Wesenheit der Sache, deren Kraft sie ist: omnis virtus fluit ab essentia rei vel essentiam praesupponit.[3] Das ist klar, wenn wir uns das Verhältnis von Wesenheit und Kraft, wie es früher definiert worden ist, vor Augen halten: die Wesenheit bleibt auch für jene Thätigkeit, welche aus dem Vorhandensein einer potentia perfecta = virtus hervorgeht, stets das principium *quo radicale*, die virtus dagegen das principium *quo proximum et immediatum*.

Im *eigentlichen* Sinne wird also virtus gebraucht, um das principium proximum quo agens agit zu bezeichnen. Allein im übertragenen, analogen Sinne kann virtus auch zur Bezeichnung des principium primum quo agens agit verwendet werden und steht dann für die Wesensform selbst; so an der Stelle: 3. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 1. ad 5.

3. Aufser den bisher genannten und erklärten Ausdrücken, vis, potentia und virtus finden wir bei Thomas noch zwei andere Bezeichnungen der Naturkräfte: potestas und facultas. Von diesen dient die erstere, *potestas*, zur Bezeichnung derjenigen aktiven Potenz, welche einen Vorrang vor anderen Kräften hat. Da aber Thomas diesen Ausdruck nur für die hervorragende Kraft innerhalb der moralischen Weltordnung[4] gebraucht, so erledigt es sich, dafs wir hier näher auf sie eingehen.

Auch die andere Bezeichnung *facultas* ist ohne wesentliche Bedeutung, da sie sich auf den eben abgewiesenen Begriff der

---

[1] 4. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 4. quaest. 2.: virtus dicitur secundum quod est principium actionis et tenet se ex parte causae efficientis.

[2] 1. Sent. dist. 14. in expos. text.: virtus dicitur . . . . ut media inter essentiam et operationem.

[3] Quaest. disp. de pot. qu. 6. art. 4. ad 4.

[4] 4. Sent. dist. 24. qu. 1. art. 1. quaest. 2. ad 3.



potestas stützt. Vgl. S. theol. 1. qu. 83. art. 2. ad 2.: facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum.[1]

c) Das Wirken der Naturdinge.

α) Das natürliche Wirken der Naturdinge.

1. Unter Voraussetzung des Kausalitätsgesetzes ist das ursächliche Wirken der Naturdinge eine Thatsache, welche zunächst induktiv aus der Erfahrung geschlossen wird. Thomas gibt jedoch auch spekulative Gründe zur Begründung dieser Wahrheit an. Sie folgt nämlich schon aus dem Zweck, welchen jede Substanz, jedes Ding haben mufs: Omnis substantia est propter suam operationem.[2] Dieser Satz wird noch tiefer dadurch begründet, dafs alle Dinge auch in der Kausalität Gott ähnlich sein müssen, weil sie nach dem Begriff des Geschaffenseins schon naturgemäfs eine Ähnlichkeit mit ihm erstreben: Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae.[3]

Im allgemeinen also müssen wir auch von den Naturdingen sagen, dafs sie als Ursachen wirken.

Der Begriff der Ursache ist nun enger als derjenige des Princips. Letzterer drückt nur das aus, wovon etwas hervorgeht, aber nichts weiter. Der Begriff der Ursache dagegen fügt zum Begriffe des Princips noch mehrere Momente hinzu. Causa besagt nämlich, wie schon früher gesagt wurde, 1) die Abhängigkeit des principiatum vom Princip. Denn causa ist dasjenige Princip, auf dessen Sein etwas anderes folgt, und zwar so, dafs das Princip einen Einflufs auf das Verursachte ausübt. Diese Abhängigkeit ist 2) mit einer Priorität des kausalen Princips verbunden. Denn die Ursache mufs dem Effekt wenigstens der Natur nach vorausgehen. 3) Diese Abhängigkeit ist endlich auch mit einer wesentlichen Unterscheidung der causa von dem causatum verknüpft. Denn kein Ding verursacht

---

[1] Vgl. auch: 2. Sent. dist. 24. qu. 1. art. 1. ad 2. — De virtut. qu. 14. art. 5. ad 1.

[2] S. ctr. Gent. l. 1. cap. 45.

[3] S. ctr. Gent. l. 3. cap. 21.

sich selbst. Daher mufs zwischen causa und causatum eine reale und wesentliche Unterscheidung stattfinden.

Der Unterschied unter den bekannten vier aristotelischen Ursachen ist kurz dieser:[1]

1) Ist Materie im allgemeinen dasjenige, aus welchem zusammen mit der Form ein zusammengesetztes Ding wird, gemacht wird, so ist die causa materialis diejenige Ursache, welche eine Form aufnimmt und aufbewahrt. Diese Art der Ursächlichkeit entspricht dem Begriff der Materie als einer passiven Potenz.

2) Causa formalis ist diejenige Ursache, welche dem aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge das Sein innerlich und durch sich selbst verleiht. Sie macht, dafs das Ding, welches vorher als derartiges Ding nur in der Potenz vorhanden war, jetzt als solches wirklich, thatsächlich existiert. Das geschieht dadurch, dafs diese causa formalis dem Dinge ein eigentümliches specifisches Sein verleiht. Sie verleiht ihm aber dieses Sein schon durch sich selbst und nicht erst durch eine Thätigkeit.

3) Die bewirkende Ursache, causa efficiens, ist diejenige Ursache, welche durch ihre actio den Effekt verursacht. Diese Definition kommt ausschliefslich der causa efficiens zu: denn die Materie ist durch sich selbst Ursache, insofern sie in sich die Form aufnimmt; die Form ist ebenfalls durch sich selbst Ursache, insofern sie durch ihr Vorhandensein macht, dafs das Ding in actu ist; der Zweck endlich, die letzte, noch nicht erwähnte Ursache, übt nur in übertragenem Sinne eine Thätigkeit aus.

4) Die causa finalis ist diejenige Ursache, welche das agens, z. B. den thätigen Menschen, im übertragenen Sinne bewegt oder anreizt: id cuius gratia aliquid fit. Ihre ursächliche Wirksamkeit liegt darin, dafs aus Liebe oder aus Verlangen zu ihr, oder aus Lust an ihr etwas von einem anderen gethan, effektiv bewirkt wird.

2. Hier haben wir es nur mit der causa efficiens zu thun. Ihre ursächliche Wirksamkeit heifst efficere, d. h. ein Ding zu

[1] Vgl. Chrysostomus Javellus, Quaest. super 5. librum Metaphysicae. Qu. 2.—5. (Totius Rationalis, Naturalis, Divinae ac Moralis Philosophiae Compendium. Lugduni 1568. Tom. I. 744. sqq.)

produzieren: agere. Letzteres, das agere, soll besagen, dafs ein Subjekt eine Thätigkeit, actio, hat; ersteres, das efficere, dafs eine Ursache in Bezug auf ein Ding Wirksamkeit hat oder ausübt. Actio selbst bezeichnet dagegen die Form, in welcher das agere besteht, d. h. das eigenartige Sein, welches wir z. B. an uns dadurch haben, dafs wir wirken oder thätig sind. So sagt Thomas: Actio est forma secundum quam in id, quod subiicitur, agere dicimur,[1] d. h. wenn wir eine Wirkung hervorbringen, so werden wir wirkend genannt, und das, was uns als Menschen wirkend macht, das ist eine neue, von unserem Menschsein verschiedene und ganz eigenartige Seinsvollkommenheit, eine reale Eigenschaft oder Form, welche von uns selbst, d. h. von einer Kraft ausgeht, die wir besitzen. Diese actio ist daher im metaphysischen Sinne etwas, was vom agens ausgeht und zwar von ihm aus gleichsam in den Effekt hinausfliefst; sie soll nur dasjenige reale zur Substanz der causa agens hinzukommende Etwas ausdrücken, vermittelst dessen der Effekt vom agens verursacht wird. Das agens selbst ist die Substanz, welche als bewirkende Ursache vermöge ihrer Kraft wirkt. Ihre Kraft ist als solche nur eine potentia, ein Vermögen; aber als ein blofses Vermögen oder Können ist jede Kraft als solche nur im Zustande der Möglichkeit im Vergleich zum wirklichen Thun; mehr besagt der Begriff der Kraft also nicht. Die letzte Verwirklichung oder Vervollkommnung der Kraft aber, nämlich das Wirklichwerden des blofsen Vermögens oder Könnens, ist die actio, die Aktualisierung der Kraft und somit die Seinsform, welche vom agens ausgeht und zum Effekt hin tendiert, d. h. zum materialen Substrat, auf welches die Wirksamkeit des agens sich erstreckt und welches jenen Einflufs in sich aufnimmt. Daher beschreibt sie Thomas: actio est actus ab agente in aliud.[2] Ferner: actio est effluxus in actum ab agente.[3] Damit bezeichnet er nur id quod est actualitas virtutis.[4] Als eine eigenartige Seinsform ist die actio also id per quod est agens in actu. Dadurch wird die

[1] Opusc. 48. tract. de actione.
[2] Phys. 3. lect. 3.
[3] S. theol. 1. qu. 54. art. 2.
[4] Ebd. art. 1.

Beschreibung von agere erst verständlich: agere heifst eben nur, dafs ein agens eine solche Form besitzt, welche wir actio nennen, und diese Form selbst ist die zur Verwirklichung gebrachte Produktivkraft, wie sie vom agens ausgeht: agere nihil aliud est, quam communicare id per quod agens est in actu.[1] Das principium quod agit — und das ist eben das Ding, die Substanz, welche wir causa efficiens nennen — hat in seinem principium proximum quo agit, nämlich in dem Vermögen, jetzt das Wirken erhalten, welches vorher im Vermögen noch schlummerte.

Da die actio mithin als die Verwirklichung des Vermögens oder der Kraft dieser letzteren auch wesentlich entsprechen mufs, und, da die Kraft selbst nur ein von der Substanz unterschiedenes Accidens ist, so mufs auch die actio selbst ein Accidens sein und zwar ein eigenartiges, eine besondere Kategorie, die wir uns am leichtesten durch die Vergleichung mit der anderen entsprechenden Kategorie, der passio, verdeutlichen können. Denn pati im Gegensatz zu agere, und passio im Gegensatz zu actio bezeichnet das Aufnehmen des vom agens ausgehenden Einflusses in dem Effekt. Die actio ist also diejenige Seinsform, welche dem agens verleiht, dafs es agiert oder wirkt; sie ist ferner diejenige accidentale Form, mit welcher das agens wirklich auf den Effekt einen Einflufs ausübt, indem es eben dadurch dem Effekt dasjenige Sein gibt, welches er als Effekt besitzt.[2]

3. Bei den geschöpflichen Dingen, die wir hier allein betrachten, ist die actio als Ausflufs — bildlich gesprochen — etwas, was in der Mitte zwischen agens und Effekt steht, die ratio producendi, der Sachgrund für die Entstehung des Effektes.[3] Zur Kategorie der actio gehört aber nur die actio transiens, die im eigentlichen Sinne actio genannt wird[4] und stets mit einer Veränderung, mit einem motus verbunden ist: licet in operationibus, quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum

---

[1] Quaest. disp. de pot. qu. 2. art. 1.

[2] Vgl. S. theol. 1. qu. 25. art. 1. — Quodlib. 4. art. 9. — Opusc. 15. cap. 9.

[3] Vgl. S. ctr. Gent. l. 2. cap. 35. — 2. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 5. ad 11. — S. theol. 1. qu. 25. art. 1. ad 3.

[4] Vgl. Quaest. disp. de verit. qu. 8. art. 6.

operationis, quod significatur ut terminus — d. h. worauf sich die Thätigkeit erstreckt —, sit aliquid extra operantem, tamen in operationibus, quae sunt in operante — bei den immanenten Thätigkeiten —, obiectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu.[1]

Bezüglich des Verhältnisses, in welchem die actio zur passio und zum motus steht, lehrt Thomas: cum actio sit in agente et passio in patiente, non potest idem numero esse accidens, quod est actio et passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis.[2] Actio und passio unterscheiden sich also ihrem Wesen nach real sowohl untereinander als auch vom motus. Denn motus, das Verändertwerden, ist der effectus agentis, die actio ist Ursache des motus, und die passio ist wiederum der Effekt des motus.[3] Aber materialiter und entitative sind sie nicht unterschieden, d. h. das Subjekt, an welchem motus, actio und passio ausgeübt werden, ist dasselbe. So sagt Thomas: Idem est actus moventis et moti; moventis enim dicitur, inquantum aliquid agit; moti autem, inquantum patitur: sed idem est, quod movendo causat et quod motum patiendo recipit: quare oportet esse unum actum utriusque, scilicet moventis et moti. Idem enim est, quod est a movente ut causa agente, et quod est in motu ut in patiente et recipiente.[4] Unus motus secundum substantiam est actus utriusque, sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo, et non actus mobilis ut a quo neque moventis ut in quo. Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio.[5]

Erklären wir dieses an einem Beispiel! Die Kugel trifft einen Menschen und verursacht eine Wunde in seinem Körper. Das Eindringen der Kugel in den Körper ist die actio, das Aufnehmen dieses Eindringens von seiten des Körpers ist die passio, das Anderswerden endlich, hier das Verwundetwerden, ist der

[1] S. theol. 1. qu. 14. art. 2.
[2] 2. Sent. dist. 40. art. 4. ad 1.
[3] S. theol. 1. 2. qu. 26. art. 2. — Vgl. ebd. qu. 46. art. 1.
[4] Phys. l. 3. lect. 4.
[5] Metaph. l. 11. lect. 9.



motus, welchem der Körper unterliegt. Also ist hier die actio, das Eindringen der Kugel, und die passio, das Aufnehmen derselben, in demselben Subjekte vorhanden, in welchem die Veränderung, der motus, d. h. der Übergang vom Nichtverwundetsein in das Verwundetsein des Körpers vor sich geht. Nehmen wir dagegen die actio nach ihrer Ursache, wie sie im agens ist, und die passio als die Form, welche durch den motus vom agens wirklich hervorgebracht ist, so sind actio und passio zwei voneinander real unterschiedene Accidentien.[1]

4. Nach Abschlufs dieser Untersuchung sind wir erst im stande, den Begriff der operatio zu verstehen. Im strengen und eigentlichen Sinne bezeichnet operatio die actio immanens: actio immanens proprie dicitur operatio;[2] operatio dicitur quilibet actus rei, etiam si non exterius transeat;[3] im weiteren Sinne aber — von dem wir im folgenden allein reden — jeden actus rei. Als letzterer ist jede operatio auch ein motus:[4] omnis operatio motus quidam dicitur.[5]

Ein dritter Ausdruck, facere, wird ebenfalls in mehrfacher Bedeutung gebraucht: im weitesten Sinne für jede operatio, daneben aber in einem engeren Sinne nur für die operatio ad extra, d. h. die actio transiens.[6] Andererseits kann facere ganz allgemein, wie auch die Ausdrücke diffundere, influere und ähnliche, das Verhalten jeder Ursache bezeichnen, aber auch, enger gefafst, nur die operatio causae efficientis: facere et fieri important habitudinem causae et effectus, sed mutationem ex consequenti.[7]

Die actio ist somit das Mittlere zwischen dem agens, von welchem sie ausgeht, und dem factum, auf welches sie sich erstreckt und das ihr als Grenze dient.[8] Die Kraft dagegen ist das Mittlere zwischen der operatio und der essentia operantis;

[1] Vgl. 2. Sent. dist. 40. a. a. O. — Arnu III. 561. ff.
[2] Quaest. disp. de verit. qu. 8. art. 6.
[3] 2. Sent. dist. 12. L.
[4] Vgl. oben S. 57 über motus.
[5] S. theol. 1. qu. 73. art. 2.
[6] S. theol. 2. 2. qu. 134. art. 2.
[7] S. theol. 1. qu. 45. art. 2. ad 2. — Vgl. Quaest. disp. de verit. qu. 21. art. 1. ad 4.
[8] Vgl. S. theol. 1. qu. 36. art. 3.

sie mufs daher ebenso wie die operatio der essentia, also der Natur des agens, proportioniert sein.[1] Aus jedem einzelnen, besonderen opus, Effekt, wird mithin auch die ganze Kraft des agens erwiesen: quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso, quod ratiocinatur circa quodcunque particulare propositum.[2]

Alles Weitere über das Wirken der Naturdinge mufs für später vorbehalten bleiben.

β) Modifikationen im Wirken der Naturdinge.

Nachdem wir die Natur und ihr Gebiet erklärt und abgegrenzt haben, müssen wir noch zwei Begriffe näher kennen lernen, welche als dem Begriff der Natur gegenüberstehend bezeichnet werden. Das ist der Begriff der Gewalt und derjenige der Kunst. Alles, was gewaltsam und künstlich geschieht, unterscheidet sich von demjenigen, was auf natürliche Weise geschieht.

1. *Violentum.*

Thomas sagt: Violentum autem dicitur, cuius principium est extra, nil conferente eo, quod vim patitur.[3] Ferner: Manifestum est enim, quod ea, quae per violentiam moventur, ab alio moventur, ex ipsa definitione violenti: est enim violentum, ut dicitur in tertio Ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo.[4]

Im Gegensatz also zum Natürlichen, welches aus einem inneren Princip hervorgeht, ist das Gewaltsame etwas, was von einem äufseren Princip herkommt. Ferner liegt in der obigen Definition, dafs das Ding, welches die Gewalt erleidet,

---

[1] Vgl. Quodl. qu. 4. art. 2.

[2] S. theol. 3. qu. 43. art. 4. ad 3. — Vgl. auch: operatio autem naturae semper terminatur ad unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. S. theol. 2. 2. qu. 95. art. 5. — Ferner: Actus naturalis semper sequitur in determinatis ad unum, nisi impediatur, et hoc raro. 2. Sent. dist. 39. qu. 2. art. 1. ad 3. u. 4.

[3] S. theol. 2. 2. qu. 175. art. 1.

[4] Physic. l. 8. lect. 7.



in keiner Weise zu diesem letzteren beitragen darf. Es genügt also zum Begriff dessen, was gewaltsam geschieht, noch nicht, daſs das leidende Subjekt sich rein negativ verhält und die Bewegung des gewaltthätigen Princips bloſs an sich geschehen läſst, sondern erst dann bezeichnen wir einen Vorgang als gewaltsam, wenn er gegen die natürliche Neigung und Bewegung des leidenden Subjektes erfolgt, so, daſs das letztere sich dabei widerstrebend verhält. Die gegen die natürliche Neigung gerichtete Bewegung ist also nur dann ein violentum, wenn sie von einem fremden, äuſseren Princip ausgeht. Dagegen ist sie noch nicht gewaltsam, wenn sie von demselben Princip ausgeht, von welchem auch die natürliche Neigung und die Natur des Dinges selbst herkommt: illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave cum movetur deorsum a generante (d. h. von der causa efficiens des betreffenden schweren Körpers, insofern bei der Produktion des Körpers auch seine Schwere mit produziert wird) non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem.[1]

Ein Ding kann nun in zweifacher Weise Gewalt erleiden. Wenn z. B. der Stein, welcher in sich die natürliche Neigung zum Fallen trägt, in die Höhe geworfen wird, so ist diese Bewegung eine dem Ziel der natürlichen Bewegung entgegengesetzte, gewaltsame zu nennen. Wenn er aber schneller herabgeworfen wird, als es dem Maſse seiner natürlichen Fallgeschwindigkeit entspricht, so ist diese Bewegung nur bezüglich des modus seines natürlichen Strebens eine gewaltsame.[2]

Hieraus ergibt sich auch der Unterschied des motus naturalis und des motus violentus. Bei dem motus naturalis ist das bewegende Princip die Natur, welche positiv zur Bewegung treibt und von innen heraus wegen ihres Zweckes agiert, der eben das ist, was für sie gut ist, ihr bonum. Bei dem motus violentus dagegen liegt das Princip auſserhalb der

[1] S. theol. 1. qu. 105. art. 4. ad 1.

[2] Vgl. S. theol. 2. 2. qu. 175. art. 1. — Quaest. disp. de pot. qu. 5. art. 5. ad 12.



res mobilis, des veränderungsfähigen Dinges, welches die Gewalt erleidet, und hier leistet dieses Ding jener erzwungenen Veränderung einen Widerstand; seine Thätigkeit endlich ist dabei nicht auf seinen natürlichen Zweck gerichtet, sondern weicht davon ab.

Aber sowohl die naturgemäfse Veränderung, wie auch die gewaltsame Veränderung geben beide an derselben res mobilis vor sich. So kann z. B. ein und derselbe Zweig eines Baumes zugleich wachsen, als auch durch Pressung eines anderen zu nahe stehenden Baumes nach einer ihm nicht natürlichen, sondern aufgezwungenen Richtung wachsen. Daher stehen sich beide Arten von Veränderungen, der motus naturalis und der motus violentus, nicht an und für sich gegensätzlich gegenüber; vielmehr liegt der Gegensatz beider nur auf seiten der Principien und des modus tendendi in finem.

2. Artificiatum.

Es gibt nach Thomas eine eigene Ordnung des Künstlichen: omnia artificiata subduntur ordini artis.[1] Diese Ordnung der ars definiert er folgendermafsen: ars nihil aliud est, quam recta ratio aliquorum operum faciendorum; quorum tamen bonum non consistit in eo, quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo, quod ipsum opus, quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus, quod facit. Sic igitur ars proprie loquendo habitus operativus est.[2] Ferner: in quolibet artifice praeexistit ratio eorum, quae constituuntur per artem... ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar artificiatarum.[3] Endlich: ars (est) circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi.[4]

Die Kunst ist demnach keine Substanz, sondern nur ein Accidens, etwas in der Seele des Künstlers, nämlich die habituelle oder bleibende Geschicklichkeit als recta ratio, als Plan der in einem äufseren Material zu produzierenden Werke. So

[1] S. theol. 1. qu 22. art. 2.
[2] S. theol. 1. 2. qu. 57. art. 3. — Vgl. ebd. art. 4.
[3] S. theol. 1. 2. qu. 33. art. 1.
[4] S. theol. 2. 2. qu. 47. art. 5.



ist sie auch das principium proximum, durch welches der Künstler in stand gesetzt wird, kunstgemäfse Handlungen und kunstgemäfse Effekte hervorzubringen. Sie unterscheidet sich daher von der Natur, die eine Substanz und das erste und radikale Princip der Veränderung und des Wirkens ist.

Ein weiterer Unterschied liegt darin, dafs die Natur des agens das Wirkprincip für das Hervorbringen der Substanz eines Effektes ist. Die Natur der causa efficiens z. B. bringt den Metallkörper hervor und macht ihn zur Körpersubstanz; die Kunst dagegen ist das Wirkprincip nur bezüglich des modus und der Disposition, welche der Künstler dem als Körpersubstanz schon fertigen Material verleiht. Denn die Form der Kunst ist selbst nur eine accidentale und besteht als solche allein in der Anordnung und Disposition.[1]

Daher unterscheiden sich die natürlichen und künstlichen Dinge in folgenden Punkten: bei den natürlichen Dingen ist das formale aktive Princip in dem Dinge selbst vorhanden, welches entsteht. Die Wesensform z. B. des Metalles ist im Metallkörper, welcher in natürlicher Weise produziert wird. Bei den künstlich fabrizierten Dingen ist dagegen das Princip der Veränderung im faciens und nicht in dem fabrizierten Dinge, in facto. So ist z. B. das Princip des Erbauens, die recta ratio aedificandi, nicht im Gebäude, sondern im Baumeister.

Natur und Kunst sind aber nicht einander an und für sich gegensätzlich, sondern stehen sogar in einer ganz besonderen Beziehung zu einander. Ars imitatur naturam, sagt Thomas und fügt den Grund hierfür hinzu: eius autem, quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est: omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta, unde ad similitudinem naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit; quod etiam in operando ars imitatur.[2]

---

[1] Vgl. Phys. l. 2. lect. 4. [2] Ebd.

3. Die Naturordnung.

a) Die Naturgesetze.

1. Wenn wir sehen, wie das einzelne geschöpfliche Ding wirkt, thätig ist, so ist damit die Betrachtung dieser Wirkungen nicht erschöpft. Vielmehr folgt dem Erkennen der einzelnen Wirkung die Vergleichung mit anderen Wirkungen. So lehrt uns die Erfahrung, dafs thatsächlich das Thätigsein von Individuen derselben Art auch eine gewisse Ähnlichkeit oder Gleichheit zeigt; dafs ferner auch die Arten einer einzigen Gattung dieselbe specifische Gleichheit und Regelmäfsigkeit der Handlungen aufweisen, und endlich, dafs sich eine gewisse Art von Gleichheit und Regelmäfsigkeit überhaupt in dem Wirken aller geschöpflichen Dinge offenbart. Daraus entnehmen wir dann den Schlufs, dafs in allen diesen Dingen etwas vorhanden sein mufs, was die Ursache dieser specifischen Gleichheit und Regelmäfsigkeit ist. Man hat für diesen Grund die Bezeichnung „Naturgesetz" eingeführt.

In diesem Ausdruck will man unter „Natur" die Summe aller einzelnen geschöpflichen Naturen verstanden wissen, d. h. die Gesamtheit aller geschaffenen Substanzen, welche die Kraft haben, genau bestimmte, determinierte Effekte zu produzieren. Die Gleichheit in diesen Effekten führt man auf bestimmte Gesetze zurück, welche in den natürlichen geschöpflichen Dingen vorhanden sein müssen, die also selbst auch natürlich sind, und die Zusammenfassung dieser natürlichen Gesetze nennt man dann das Gesetz der Natur.

Da durch die rein gedankliche Zusammenfassung nicht ipso facto gesagt werden soll, dafs dasjenige, was wir zu einer gedanklichen Einheit zusammengefafst haben, auch als reale Einheit existiert, da ferner die Erfahrung uns diese gedankliche Einheit „Natur" real nur in den einzelnen natürlichen Dingen nachweist, so können wir nicht sagen, dafs das Gesetz der Natur etwas aufserhalb der natürlichen, d. h. geschöpflichen Dinge Befindliches ist, sondern in diesen Dingen selbst liegen mufs. Es mufs also mit der Wesenheit der geschaffenen Dinge selbst notwendig eine Eigenschaft verbunden sein, durch welche die

Thätigkeit dieser Dinge nach einer bestimmten Richtung hin determiniert wird.

An dieser Eigenschaft können wir zwei Momente unterscheiden: sie mufs zunächst von demjenigen Princip ausgegangen sein, welches überhaupt die geschöpflichen Dinge ins Dasein gerufen hat, d. h. also, sie mufs von Gott in die Dinge hineingelegt worden sein, und zwar unmittelbar zugleich mit der Übergabe der Kräfte an diese Dinge. Ferner mufs diese Eigenschaft so geartet sein, dafs sie den Zweck, wegen dessen sie gegeben wird, auch erreichen kann. Dieser Zweck ist aber die Ordnung innerhalb der Thätigkeit aller geschöpflichen Dinge. Mithin mufs sie die einzelnen Dinge mit einer gewissen Macht zur Erreichung ihres Zweckes antreiben, beeinflussen, d. h. sie mufs die Anwendung der in den einzelnen Dingen vorhandenen Kräfte so leiten, dafs sie unter gleichen Umständen nach derselben Richtung hin operieren.

Ist also einerseits Gott der Urheber des sogenannten Naturgesetzes, so ist die von ihm gewollte Ordnung in der Natur der Zweck dieses Gesetzes. Sind ferner die Kräfte der geschöpflichen Dinge dasjenige, woraus das sogenannte Naturgesetz gebildet ist, so ist andererseits das bestimmende Element desselben, nämlich die Determination, die Form, welche die geschöpflichen Kräfte selbst zu ordnungsgemäfs wirkenden Kräften macht.

Da die Kräfte zur Vervollkommnung der Wesenheit der geschöpflichen Dinge dienen und mit ihr zusammen die Natur eines Dinges ausmachen, so können wir unter Naturgesetzen diejenigen Determinationen verstehen, welche der Schöpfer zu der Wesenheit der geschöpflichen Dinge hinzugefügt hat, damit diese mit ihren natürlichen Kräften unter der Leitung jener Determinationen in ordnungsgemäfser Weise die Ordnung in dem Naturganzen selbst operieren, bewirken.

2. Eine solche Definition der Naturgesetze oder des Naturgesetzes findet sich nun bei Thomas nicht, wie überhaupt nicht die Lehre über das, was wir jetzt Naturgesetz nennen. Der letztere Begriff ist eben ein neuerer, moderner, und — fügen wir auch hinzu — manchmal ein ganz verworrener, so dafs oft die Determinationen, welche nichts anderes als Eigenschaften an

der Wesenheit der einzelnen geschöpflichen Dinge sind, aus den Dingen herausgestellt und verselbständigt werden. Ihre Zusammenfassung ergibt dann entweder ein selbständiges Wesen, welches man infolge einer neuen Verwechslung mit der Natur identifiziert, oder ein Grundgesetz, welches von dieser selbständigen Natur gegeben ist. Und diese letztere Auffassung setzt wieder voraus, dafs sich in den einzelnen geschöpflichen Dingen, besonders in jenen, die nicht mit Vernunft und freiem Willen begabt sind, eine Fähigkeit vorfindet, welche sie jenes Grundgesetz erkennen und mit einer Art von Willensäufserung befolgen läfst. Gerade diesen Fehler aber hat Thomas vermeiden wollen und vermieden, wenn er in aller Schärfe den Begriff des Gesetzes allein auf das ethische Gebiet angewendet wissen will, also nur für geschöpfliche Wesen gelten läfst, welche Verstand und freien Willen besitzen. Daher ist die lex naturalis bei Thomas nicht mit unserem „Naturgesetz" zu verwechseln.

Dieses ethische Gesetz definiert er in folgender Weise: lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum . . . . Rationis enim est ordinare in finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum 7. Ethic. cap. 9. In unoquoque autem genere id, quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.[1] Im eigentlichen Sinne kann daher ein Gesetz nur für dasjenige Geschöpf bestimmt sein, welches legis capax ist, also für die mit Vernunft begabte Kreatur: Illis danda est lex, in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.[2]

In übertragener, analoger Bedeutung jedoch läfst sich der Begriff der lex auch auf die Naturdinge anwenden. So ist Thomas zu verstehen, wenn er sagt: Actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur.[3] Ferner

[1] S. theol. 1. 2. qu. 90. art. 1. — Vgl. S. ctr. Gent. l. 3. cap. 114.
[2] S. ctr. Gent. a. a. O. [3] Ebd.



an derselben Stelle: Id autem, quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex . . . Cum lex nihil aliud sit, quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem, a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus.

3. Das Gesetz überhaupt kann aber von einem zweifachen Standpunkte betrachtet werden: einmal so, wie es in demjenigen ist, welcher das Gesetz gibt, aufstellt, und ein anderes Mal so, wie es in demjenigen ist, der das Gesetz aufnimmt und von ihm geleitet wird, d. h. kurz: in regulante und in regulato. In regulante, in demjenigen agens also, welches die Anordnung macht, ist es seinem Wesen nach vorhanden; im regulato dagegen nur participative, d. h. etwas von dem Gesetze, aber nicht alles, ist in denjenigen Dingen, welche diesem Gesetze unterworfen sind, ihm gehorchen, vorhanden. So sagt Thomas: cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis (nämlich das Regulieren und Bemessen), ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus, quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita, quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative.[1]

Das ewige oder göttliche Gesetz ist in Gott: Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Prima habita est, quod tota communitas universa gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem.[2]

Die Naturgesetze jedoch sind das Gesetz, wie es im regulato, nämlich im Weltall und in allen seinen Teilen, existiert; sie sind daher nur eine participatio legis aeternae in creatura.[3]

Man kann aber noch weiter gehen und sagen, dafs jene natürlichen Inklinationen der Dinge — d. h. die Naturgesetze

[1] S. theol. 1. 2. qu. 90. art. 1. ad 1.
[2] S. theol. 1. 2. qu. 91. art. 1.
[3] Vgl. Ebd. art. 2. und ad 1.

in regulato — von unserem Verstande erkannt werden. Aus der Zweckmäfsigkeit des Wirkens erkennen wir die Ordnung in den Dingen, so dafs wir nach dieser erkannten Ordnung jetzt die Einzeldinge und die einzelnen Thatsachen wirklich bemessen können. So entstehen durch die Erkenntnis der Naturordnung in unserem Wissen die sekundären, d. h. von uns dem göttlichen Gesetze nachgedachten Naturgesetze und haben in der Wissenschaft wahrhaft, wenn auch nur im analogen Sinne, die Bedeutung von Gesetzen. So sagt Thomas: res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, et scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.[1]

Aus allem diesem ist zu ersehen, dafs auch Thomas die weitere Fassung des Begriffes lex naturalis zuläfst. Wenn man nämlich ein Gesetz eigentlich nur dort als vorhanden annehmen kann, wo die Fähigkeit desselben zu verstehen und zu befolgen vorhanden ist, so kann man doch andererseits auch sagen, dafs der Effekt, welcher durch die Befolgung des Gesetzes entsteht, nämlich die richtige Ordnung der einzelnen unter ein Gesetz fallenden Akte, auch das Gesetz darstellt, gleichsam das verkörperte Gesetz ist. In diesem Falle sieht man daher gewissermafsen davon ab, dafs die Befolgung selbst an einen bestimmten Willensakt gebunden ist, und betrachtet nur den Effekt derselben. Da nun das Gesetz, welches Gott den mit Vernunft begabten Menschen gegeben hat, auch eine Richtschnur und Regel ist, nach welcher sie ihre Handlungen auf Grund ihres vernünftigen Willens einrichten sollen, so kann auch jede Richtschnur und Regel, die von Gott für nicht mit Vernunft begabte Wesen bestimmt ist, im analogen Sinne als Gesetz angesehen werden. Im letzteren Falle ist also nur die Art und Weise, wie das unter einem Gesetze stehende Wesen dieses Gesetz

[1] S. theol. 1. qu. 14. art. 8. ad 3.



befolgt, nicht genau berücksichtigt. Infolgedessen können auch diejenigen Wesen, welche sich von dem mit Vernunft begabten Menschen nur durch das Fehlen der Vernunft unterscheiden, als unter einem Gesetze stehend betrachtet werden und zwar für alle jene Akte, in welchen sie ihrem Naturtriebe folgen. Dieser Naturtrieb selbst ist dann im analogen Sinne ein Gesetz zu nennen.[1] Erst, wenn man dann den Begriff des Gesetzes noch mehr erweitert, kann man auch dasjenige, was wir jetzt Naturgesetz nennen, auf die Lehre von der lex naturalis bei Thomas indirekt zurückführen.

b) Der Begriff der Ordnung.

1. Dafs die Wesenheit eines jeden geschöpflichen Dinges jene für seine Akte determinierenden Eigenschaften besitzt, ist eine Erfahrungsthatsache und bedarf eigentlich keines Beweises. Wir erkennen sie sowohl bei den belebten, wie bei den unbelebten Dingen, bei den Tieren, wie bei den Pflanzen. Was jedes einzelne Ding wirkt, operiert, ist weder umsonst gethan, noch findet es blofs und ausschliefslich in dem operierenden Dinge seinen einzigen Zweck. Auch die unscheinbarste Wirksamkeit führt in ihren Folgen jene harmonische Ordnung herbei, welche das Weltganze beherrscht. Wenn der Descendenztheoretiker weder diese Ordnung in der ganzen Welt, noch diejenige in den einzelnen Weltdingen übersehen kann, aber trotzdem glaubt, das Princip dieser Ordnung, umgestaltet in ein Zwangsprincip, aus den einzelnen Dingen herausstellen zu dürfen, so begeht er nicht nur den schon oben erwähnten Fehler, dafs er allen Dingen, auch den unvernünftigen und unbelebten, etwas beilegt, was sie nicht besitzen, sondern stellt sich selbst ebenfalls aufserhalb des Bodens der exakten Forschung, da er in der Natur aufserhalb der Einzeldinge mit seiner Erkenntnis nichts selbständiges Reales mehr wahrnehmen kann.

Gehen wir daher zu Thomas zurück, um von ihm jetzt auch diese Ordnung im Naturganzen kennen zu lernen.

Er sagt: Oportet, quod, ubicunque est aliquod principium,

[1] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 91. art. 6.



sit etiam ordo.[1] Als Princip gilt aber nach S. theol. 1. qu. 33. art. 1. alles dasjenige, von dem etwas auf irgend eine Weise ausgeht. Damit ist schon eine Unterscheidung zwischen Princip und dem aus diesem Princip Hervorgegangenen konstituiert, da beides naturgemäfs nicht identisch sein kann. Vergleichen wir nun das, was aus einem Princip hervorgegangen ist, das principiatum, mit seinem Princip, so ist das erstere nicht nur unterschieden von letzterem, sondern hat auch eine gewisse Beziehung zu ihm. Diese Beziehung zum Princip ist eben durch das Hervorgehen aus dem Princip vom Princip selbst dem principiatum mitgeteilt. Nehmen wir z. B. ein kausales Princip für irgend etwas an, so hat die causa dem causatum erst das bestimmte Sein gegeben, so, dafs dieses verursachte Sein gleichsam als ein Teil jenes Seins, welches die causa besitzt, die Verbindung zwischen causa und causatum bildet. Diese Verbindung ist thatsächlich vorhanden und besteht in der Ähnlichkeit zwischen der Ursache und dem von ihr Hervorgebrachten. Bei dem Kausalitätsverhältnis z. B., welches zwischen Vater und Sohn herrscht, hat der Sohn eine wirkliche reale Ähnlichkeit mit dem Vater, ja, er ist sogar in gewisser Hinsicht dem Vater gleich, indem er nämlich dieselbe menschliche Natur besitzt wie der Vater. In diesem Kausalitätsverhältnis ist daher dasjenige, was im Vater, wie im Sohne in gleicher Weise vorhanden ist, die menschliche Natur. An dieser participieren beide in gleicher Weise, und durch diese gleiche Participation an einem Dritten werden sie auch untereinander ähnlich. In derselben Weise mufs daher auch jede causa mit ihrem causatum, jedes principium mit seinem principiatum untereinander verbunden sein, d. h. durch ihre gleiche Beziehung zu einem Dritten kommt ein eigentümliches Verhältnis zwischen den einzelnen Gliedern einer Reihe von Dingen zu stande, die sich zu einander wie principium zu principiatum verhalten. Dieses eigentümliche Verhältnis nennt man die Ordnung in den Dingen.

2. Bisher war gesagt worden, dafs die Ordnung in dem Verhältnis mehrerer Dinge — welche sich untereinander wie principium zu principiatum verhalten — zu einem Dritten

[1] S. theol. 2. 2. qu. 26. art. 1.

bestände. Allein das bedarf einer Erklärung. Nehmen wir z. B. nochmals das Kausalitätsverhältnis zwischen Vater und Sohn, so bestand hier die Ordnung darin, daſs causa und causatum in gleicher Weise an dem Menschsein participierten. Das Menschsein ist aber ein Universale, welches real nur in den Einzeldingen vorhanden ist, auf die es bezogen wird. Dieses Universale ist also real in den Dingen, nämlich im Vater und im Sohne, vorhanden; es ist also eigentlich nicht etwas Drittes, sondern gehört den beiden miteinander verglichenen Individuen an. Nur logisch kann es als Allgemeinbegriff von beiden getrennt werden. Real existierte aber das Menschsein zuerst im Vater, durch dessen Thätigkeit dem Sohne erst die Teilnahme an demselben gegeben wurde. Mithin ist das Menschsein des Sohnes mit dem Menschsein des Vaters zu vergleichen, wenn wir das Kausalitätsverhältnis oder die Kausalitätsordnung zwischen beiden erkennen wollen. Die Ordnung liegt also nicht auſserhalb des Vaters und des Sohnes, sondern in beiden, und nur logisch unterscheiden wir sie als etwas Drittes von beiden. Dasselbe gilt für jedes andere Kausalitätsverhältnis, wie auch für das Verhältnis zwischen principium und principiatum. Wir dürfen daher eigentlich nicht mehr die Ordnung als etwas Drittes betrachten, sondern als etwas in den Dingen selbst Vorhandenes, d. h. als das Verhältnis, in welchem die Glieder einer Ordnung zu ihrem Princip stehen. Denn auch das Princip teilt dem Principiatum in ähnlicher Weise, wie die causa dem causatum, jene Ähnlichkeit mit, welche die Grundlage der Ordnung bildet. Daher sagt Thomas: in omnibus, in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.[1]

3. Die Art und Weise dieses Verhältnisses kann natürlich nicht rein willkürlich sein. Vielmehr wird es durch die Dinge selbst bestimmt, in welchen die Ordnung existiert. Thomas erläutert diese Seite der Ordnung als Formalursache folgendermaſsen: Ordo in ratione sua includit tria: scilicet 1) rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius

[1] S. theol. 2. 2. qu. 26. art. 6.

dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia huiusmodi.[1] Das Vorhandensein einer Ordnung innerhalb mehrerer Dinge macht also, dafs diese Dinge rücksichtlich ihres Princips sich in irgend einer Weise wie das posterius zum prius verhalten; d. h. aber, dafs das Geordnetsein für das principium das prius-Sein, für das principiatum das posterius-Sein beansprucht. Hierbei ist der Modus gleichgültig, wie dieses prius und posterius entseht, ob auf Grund des Zeit- oder Ortsunterschiedes oder aus anderen Gründen. — 2) Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet.[2] Diese distinctio rerum, welche die Voraussetzung für eine Ordnung überhaupt ist, wird nämlich nicht durch das Vorhandensein der Ordnung aufgehoben. Vielmehr bleiben und müssen die Einzeldinge, auch wenn sie geordnet sind, voneinander verschieden bleiben: quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Daher wahrt die Ordnung als Formalursache auch diese distinctio. — 3) Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis.[3] Damit sagt Thomas, dafs es eigentlich keinen Begriff einer allgemeinen Ordnung gibt, sondern nur bestimmte Ordnungen. Der Grund hierfür liegt darin, dafs ordo eine Relation ist. Dieses Accidens unterscheidet sich nämlich von allen anderen Accidentien gerade dadurch, dafs es durch den terminus ad quem bestimmt wird. Denn jede Relation ist als Accidens wohl an einem Dinge, aber es bestimmt nicht dieses Ding, in quo est, näher, sondern bezeichnet sein Hingeordnetsein zu einem anderen Dinge, so dafs dieses letztere sofort die Species der betreffenden Relation angibt. Die Relation des Vaterseins kann z. B. nur im Hinblick auf ein Kind, einen Sohn existieren. Ebenso gibt es auch ein prius nur im Hinblick auf ein posterius und umgekehrt. Daher mufs auch der Begriff der Ordnung stets ein specifizierter sein. Thomas gibt hier nur den ordo secundum locum, secundum dignitatem und secundum originem an. Der Grund für die

[1] 1. Sent. dist. 20. qu. 1. art. 3. Sol. I.
[2] Ebd. [3] Ebd.

Mannigfaltigkeit des ordo liegt in der vielfachen Bedeutung des Begriffes Princip: ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas, ita etiam dicitur ordo.[1]

4. Damit also überhaupt eine Ordnung existieren kann, ist es nötig:

1) quod utrumque sit ens[2], mag dieses nun ein reales oder nur ein gedankliches ens sein. Dafs beide Arten von Sein eine Ordnung haben können, sagt Thomas ausdrücklich: ordo absque distinctione non est; unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi.[3]

2) Oportet, quod utrumque distinctum sit, quia eiusdem ad seipsum non est ordo. Dadurch wird also auch klar ausgesprochen, dafs der Vergleich zwischen den einzelnen Gliedern einer Ordnung nicht darin besteht, dafs man ihr Verhältnis zu einem Dritten aufserhalb ihrer selbst bestimmt, sondern nur ihr Verhältnis zum Princip untersucht. Denn sonst wäre es nicht möglich, dafs Thomas hier sagen könnte: non est ordo eiusdem ad seipsum; d. h. weil eben die Ordnung als solche in den Dingen ist, kann das Einzelding nicht mit der in ihr vorhandenen Ordnung verglichen werden; es gibt keine distinctio zwischen der Ordnung als solcher und dem Dinge, in welchem die Ordnung vorhanden ist, sondern nur zwischen dem Princip der Ordnung und dem mit diesem Princip durch die Ordnung verbundenen Dinge.

3) Oportet, quod utrumque sit ordinabile ad aliud. Durch diese letztere Bestimmung wird für dasjenige, welches Glied einer Ordnung sein soll, gefordert, dafs es wirklich eine Beziehung zu dem anderen Gliede, bezw. zum Princip besitzt. Daher ist die blofse iuxtapositio noch keine Ordnung. Vielmehr mufs diese wirkliche Beziehung des principiatum zum principium gerade

[1] S. theol. 1. qu. 42. art. 3.
[2] Quaest. disp. de Pot. qu. 7. art. 11.
[3] Ebd. qu. 10. art. 3.

in dem bestehen, was beide miteinander zu einer Ordnung verbinden kann, und das ist nach dem, was vorhin gesagt worden war, die Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen principium und principiatum. Da nun logisch wenigstens das principiatum sich zum principium stets wie das posterius zum prius verhält, so liegt der Vergleichspunkt zwischen beiden gerade in demjenigen, was das principium rücksichtlich seines principiatum zum prius und das letztere rücksichtlich des principium zum posterius macht. So sagt auch Thomas: prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet, quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam ordo.[1] Allgemeiner drückt er dieses aus, wenn er sagt: Ordo semper dicitur respectu principii.[2]

5. Die Ordnung als solche ist demnach etwas Reales, weil sie in den realen Dingen vorhanden ist. Ferner erfordert der Begriff der Ordnung, dafs diejenigen Dinge, welche geordnet sind, nach einem bestimmten Plane geordnet sind, dafs also das Verhältnis der einzelnen geordneten Dinge untereinander fest bestimmt ist und zwar — da nichts ohne Zweck und Ziel sein kann — zu einem ebenso fest bestimmten Ziele hin. Das kann aber ein zufälliges Ziel nicht sein, weil der Zufall jeden bestimmten Zweck und Plan ausschliefst. Ebenso können auch nicht alle Dinge aus sich selbst eine Ordnung bewirken, sondern nur diejenigen, welche in bewufster Weise einen Plan aufstellen können, d. h. nur diejenigen Dinge, welche sowohl eine Macht über andere bestimmte Dinge besitzen, als auch für diese Dinge einen Plan, ein Ziel festsetzen können. Daher kann eine Ordnung nur von einem denkenden Verstande bewirkt werden: ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem.[3] Ebenso sagt Thomas: ad hoc autem, quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur: primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim, quae casu eveniunt, praeter intentionem

[1] S. theol. 2. 2. qu. 26. art. 1.

[2] S. theol. 1. qu. 21. art. 3. — Vgl. ebd. qu.42. art. 3. — 1. Sent. dist. 20. qu. 3. — Quodl. 5, 19.

[3] S. theol. 1. qu. 2. art. 3.



finis, vel quae non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet, quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur, quod ratio eorum, quae sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius.[1]

6. Aus dem vorher Gesagten geht endlich auch hervor, dafs der hauptsächliche Zweck einer Ordnung nur für den denkenden Verstand bestimmt sein kann, da nur dieser überhaupt eine Ordnung erkennen kann. Allein der Zweck, welchen die Ordnung für die geordneten Dinge selbst statuiert, mufs in den Dingen selbst liegen. Nun ist das Geordnetsein eine Relation, also ein Accidens, welches sich an einem anderen Dinge befindet. Jede Bereicherung eines Dinges um ein neues Accidens bedeutet aber für dieses auch eine Vervollkommnung. Mithin ist der nächste Zweck des Geordnetseins für das geordnete Ding eine specielle Vervollkommnung dieses Dinges. Diese Vervollkommnung bedeutet für das principiatum eine Erhöhung zu seinem prius, dem Principium hin. Denn da das prius, sei es nun ein logisches oder reales prius, jedenfalls etwas Vollkommeneres ist als das posterius, so mufs auch die Verbindung des letzteren mit dem prius, die Verbindung des principiatum mit seinem principium, für das posterius, d. h. für das principiatum eine Vervollkommnung bedeuten. Aber auch das Princip participiert an dieser Vervollkommnung, da sein Einflufs nicht mehr allein auf sich selbst beschränkt ist, sondern sich in irgend einer Weise auch auf das principiatum ausdehnen kann. Somit ist der nächste Zweck der Ordnung für die geordneten Dinge die Herbeiführung einer Vervollkommnung ihres Seins.

Der weitere Zweck der Ordnung jedoch erklärt sich aus ihrer Erkennbarkeit für den denkenden Intellekt. Er gipfelt darin, dafs, wie alle Dinge ihren letzten Zweck nur in Gott finden, so auch der letzte Zweck der Ordnung nur in Gott, dem Urheber dieser Ordnung, gefunden werden kann.

[1] S. theol. 1. 2. qu. 102. art. 1. — Vgl. auch: ebd. 1. 2. qu. 109. art. 6. — 2. 2. qu. 58. art. 4. — ebd. qu. 83. art. 1. — qu. 88. art. 1.—4. Sent. dist. 38. qu. 1. art. 1. quaest. 1. — S. ctr. Gent. l. 2. cap. 24. — ebd. l. 3. cap 17.



c) Der Begriff der Naturordnung.

1. Unter Naturordnung können wir nur jene Ordnung verstehen, welche sich in der Gesamtheit aller geschöpflichen Dinge findet: Natur ist auch hier die universitas rerum creatarum. Da nun durch „Ordnung" dasjenige Verhältnis bezeichnet werden soll, in welchem sich principium und principiatum zu einander befinden, so müssen wir auch diese universitas rerum im Hinblick auf ihr Princip betrachten, wenn wir die in ihr herrschende Ordnung erkennen wollen. Das Princip aller geschöpflichen Dinge ist nun Gott, und er ist nicht blofs das Princip der Dinge, sondern auch ihr Verursacher, die causa efficiens für alle Geschöpfe.

Thomas unterscheidet zunächst eine doppelte Ordnung in den Dingen: das Verhältnis der Dinge zu ihrem Princip und zu ihrem Zweck: in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem.[1] Nach der ersten Betrachtungsweise gehören alle Dinge zur ars divina: sie ist die vorbildliche Ursache, forma exemplaris, und das effektive Princip aller Dinge, die causa efficiens principalis prima et universalissima.[2] Effektives Princip ist aber die ars divina vermittelst des göttlichen Wissens,[3] des göttlichen Willens[4] und der göttlichen Macht,[5] d. h. die scientia divina ist das dirigierende Princip für das Wirken Gottes, der göttliche Wille befiehlt das Werk und die göttliche Macht bringt es zur Ausführung. Vermöge dieser göttlichen Kunst hat der göttliche Künstler durch seine Weisheit alle Dinge in verschie-

---

[1] Quaest. disp. de verit. qu. 5. art. 1. ad 9.

[2] Vgl. S. theol. 1. qu. 15.

[3] Vgl. S. theol. 1. qu. 14. art. 8.: scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo, quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis. . . . Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.

[4] S. theol. 1. qu. 19. art. 4.

[5] S. theol. 1. qu. 25. art. 1.

denen ordines aufgereiht, und in jeder dieser Ordnungen verschiedene genera und species oder Naturen von Dingen und Individuen gebildet. Weil es ihm aber nicht genügte, alle Dinge zu produzieren, wollte er sie auch zu einem Ziele, Zwecke hindirigieren und hinordnen; endlich auch für die Mittel, durch welche sie diesen Zweck erreichen könnten, im voraus sorgen.[1]

So unterliegt jedes Ding notwendig irgend einer Ordnung: impossibile est, aliquam rem omni ordine destitui.[2]

2. Allein, wir müssen in den Dingen auch weiterhin einen zweifachen ordo universi unterscheiden, nämlich den ordo creaturarum ad invicem und den ordo creaturarum ad Deum: Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur ad Deum.[3]

Die erstere dieser beiden Ordnungen, ordo creaturarum ad invicem, besteht in dem Verhältnis der geschöpflichen Ursachen zu einander. Sie ist eine vielfache, da jede Ursache das hervorbringende Princip vieler Effekte sein kann, von denen jeder nicht nur in besonderer Weise zur Ursache hingeordnet ist, sondern selbst auch wieder Ursache neuer Effekte sein kann.[4]

Betrachten wir dagegen den ordo creaturarum ad Deum und zwar zu Gott als dem effektiven Princip, so kann es nur eine einzige solche Ordnung geben. Boetius definiert diese Ordnung als rebus mobilibus inhaerens dispositio, per quam providentia suis quaecumque tribuit ordinibus.[5] Sie ist also diejenige

---

[1] Vgl. S. theol. 1. qu. 65. art. 2. — Ebd. qu. 15. art. 2.

[2] 2. Sent. dist. 37. qu. 1. art. 1. ad 5.

[3] S. theol. 1. qu. 21. art. 1. ad 3. — Vgl. ebd. qu. 47. art. 3.: ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecunque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est, quod omnia ad unum mundum pertineant. — Ferner: Sicut ordo rationis rectae est ab homine, sic ordo naturae est a Deo. S. theol. 2. 2. qu. 154. art. 12. ad 1.

[4] Vgl. S. theol. 1. qu. 105. art. 6. und Kajetans Commentar dazu.

[5] Boetius, de consol. philos. l. 4 pros. 4. — Vgl. Quaest. disp. de verit. qu. 5. art. 1. ad 9.



Ordnung, welche von der göttlichen Vorsehung den Dingen eingepflanzt ist. Das Urbild dieser Ordnung existiert als solches in Gott selbst, es ist das sein Gedanke, sein Plan, welchen er vor der Erschaffung der Dinge hatte, und nach welchem er sie gerade so geschaffen hat, wie er es vorhergesehen, d. h. beabsichtigt hatte, es ist — wie wir sie nennen — die göttliche Vorsehung. So, wie diese von Gott vorher erdachte Anordnung aber in den Dingen von ihm ausgeführt worden ist, die Ordnung also in den Dingen oder ihr Geordnetsein, nennen wir dieselbe Ordnung das Fatum, allerdings im monotheistischen Sinne, wie ihn schon Boetius durch obige Worte ausgesprochen hatte. Es ist also jene Disposition, welche Gott selbst in die geschöpflichen Ursachen hineingelegt hat, damit letztere durch sie als Mittel zur Hervorbringung gewisser Wirkungen dienen können und zugleich zu ihrem Zwecke von der göttlichen Vorsehung hingeordnet werden.

Dieser Begriff des Fatum entspricht eigentlich dem modernen Begriff von der Herrschaft der Naturgesetze und bildet die Grundlage für die Natur- und Weltordnung. Thomas erklärt diesen Begriff des Fatum daher: dicitur fatum dispositio providentiae divinae de futuro progessu Esse (des Seins) et vitae inferioris; quae dispositio cum sit aeterna, constat, quod nihil ponit in rebus: et cum explicatur in effectu, tunc effectus ille per res completur temporibus et locis opportunis; sicut praeordinatio et praedestinatio alicuius in mente de agendis negotiis suis per nuntium nihil ponit in nuntio: sed tamen per nuntium expletur, quando nuntium dirigit illique iniungit negotium.[1] Unter fatum haben wir daher nur die Anordnung unter den geschöpflichen Dingen zu verstehen, welche als Zweck die Ausführung des von Gott vorausgesehenen und vorausgewollten Planes in der Welt hat. Das liegt schon in den Worten des Boetius: per quam scil. dispositionem providentia suis quaecunque tribuit ordinibis; und zur Ergänzung fügt er noch hinzu:[2] sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus factum exercetur, seu anima, seu tota interveniente natura, sive coelestibus

[1] Opusc. 20. cap. 2.

[2] Boetius, de consol. philosoph. lib. 4. pros. 4.

siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum seu omnibus fatalis series texitur.[1]

3. Aus der Herrschaft der Naturgesetze in ihrer Abhängigkeit von Gott ergibt sich nun die gesamte Naturordnung selbst, jene Ordnung, welche das Weltall beherrscht und doch in den Dingen selbst liegt. Denn die Ordnung der Dinge richtet sich nach der Ordnung der Ursachen. Ordo rerum est secundum ordinem agentium, quia omne agens ordinat effectum suum ad aliquem finem[2]; und: ordo actionum est secundum ordinem agentium, scilicet nobilior a nobiliori et prima a primo.[3] Diese Ordnung als forma universi ist daher auch nicht durch Zufall entstanden; denn der Zufall schliefst jeden Zweck aus.[4] Sie ist vielmehr von Gott beabsichtigt und gewollt: Oportet igitur, quod forma universi sit a Deo intenta et volita; non est igitur a casu; casu enim dicimus esse, quae praeter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius.[5]

Die ganze Naturordnung resultiert demgemäfs aus den verschiedenen kausalen Teilordnungen, welche aus der distinctio rerum in den ursächlichen Wirkungen der Dinge entspringen und selbst wieder zweckmäfsig zu einander hingeordnet sind. So sagt Thomas: Id, quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest; per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi.[6]

---

[1] Vgl. Flandria, Metaph. l. 6. qu. 12. art. 1.: Series sive ordinatio causarum secundarum ad effectus divinitus provisos efficiendos. — Giovan. Pico della Mirandola: series ordoque causarum pendens a divino consilio. (Bei Arnu, Naturalis philosophia P. I. lib. 2. Phys. qu. 7. c. 3. n. 70. Tom. III. p. 546.)

[2] S. theol. 1. 2. qu. 109. art. 6.

[3] 4. Sent. dist. 8. qu. 1. art. 3. quaest. 1. — S. ctr. Gent. l. 2. cap. 21. — ebd. l. 3. cap. 97.

[4] Vgl. S. ctr. Gent. l. 3. cap. 92.

[5] S. ctr. Gent. l. 2. cap. 29.

[6] S. ctr. Gent. l. 2. cap. 39.

Diese ganze Naturordnung ist aber endlich nur eine kontingente, d. h. nicht absolut notwendige, aus dem Grunde, weil ihre Elemente selbst nur kontingent sind. Sie resultiert nämlich, wie schon vorhin gesagt wurde, aus den besonderen Ordnungen, welche sich selbst wieder auf die Unterscheidung der Einzeldinge gründen. Die distinctio rerum beruht aber auf der Verschiedenheit der essentiae rerum,[1] ferner auf der Verschiedenheit des Wirkens der Einzeldinge, ihrer räumlichen Anordnung u. s. w. Keines von diesen Elementen ist aber an sich notwendig: auch wenn eine species untergeht, das Wirken einzelner Ursachen verhindert wird, der räumliche Abstand der Einzeldinge sich verändert, so geht doch dadurch noch nicht die Welt zu Grunde. Es wäre daher ebenso gut möglich gewesen, daſs Gott den Wirkursachen in der Welt eine andere Anordnung gegeben hätte, als auch noch geben könnte.

So, wie diese Anordnung jedoch jetzt beschaffen ist, bietet sie uns Menschen, die wir sie wahrnehmen und mit unserem Intellekt erfassen können, den Anblick der vollkommensten Harmonie, einer Harmonie, die direkt durch Gott gewollt und verursacht, als auch ein Abbild der in Gott selbst vorhandenen Harmonie, d. h. seiner göttlichen Schönheit ist. Mit Recht sagt daher Thomas: videre ordinem universi et dispositionem divinae providentiae est valde delectabile.[2] Und Cajetan sprach einst von dieser harmonischen Ordnung: nam optima res pax est, adeoque magna et divina, ut universa creatura hanc appetere et perquam desiderare videatur. Cum enim pax ipsa — Augustino teste — tranquillitas ordinis sit, et tranquillitas ordinis tunc sit, cum seclusis contrariis quibusque ordo conquiescit, constat res omnes, siquidem naturaliter fines suos appetant et impedientia cuncta summovere contendant, pacem appetere, pacisque et quietis fructus, ut adipiscantur, summa ope laborare.[3]

---

[1] S. theol. 1. qu. 47. art. 1. und art. 2.

[2] Expos. in Psalm. 26.

[3] Cajetanus, Opuscula Tom. III. Tr. 1. oratio 6. fol. 99. col. 3. I.

II. Das Gebiet des Übernatürlichen.

1. Der Begriff des Übernatürlichen.

Nachdem wir erkannt haben, was das Naturale ist, bleibt uns, um den Begriff des Wunders nach allen Seiten fest zu begründen, noch die Betrachtung jenes Gebietes übrig, welches man als das Supranaturale bezeichnet. Der christliche Standpunkt, den wir hier vorauszusetzen haben, erkennt die Existenz dieses Gebietes an. Was ist es aber? Welche Bedeutung hat es? Wie ist es innerhalb der geschöpflichen Natur zu erklären?

1. Stellt man dem Begriff des Naturale jenen des Supranaturale gegenüber, so liegt im letzteren zunächst, dafs er mit Rücksicht oder im Hinblick auf das Naturale gebildet ist. Verglichen also mit dem Naturale ist das Supranaturale etwas, das höher steht als ersteres. Unter Naturale verstehen wir nun nach dem, was früher gesagt worden ist, im allgemeinen alles dasjenige, was eine Natur hat, d. h. also alle Dinge, welche das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst haben. Danach läfst sich dieser Begriff von Natur und Naturale auch auf Gott anwenden: auch er besitzt das Princip seiner Thätigkeit in sich selbst, hat eine Natur, die göttliche. Diesen Begriff von Naturale können wir aber nicht zur Erklärung des Begriffes Supranaturale gebrauchen, weil letzterer in diesem Sinne etwas bezeichnen müfste, was selbst rücksichtlich Gottes höher wäre. Etwas Höheres als Gott gibt es aber nicht.

Daher ist Naturale, wenn es dem Supranaturale gegenübergestellt wird, nur das kreatürliche Naturale, und Natura nur die Zusammenfassung aller kreatürlichen Dinge, welche das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst besitzen.

Mithin bezeichnet das Supranaturale alles dasjenige, was rücksichtlich dieses beschränkten Naturale, nämlich rücksichtlich aller kreatürlichen Dinge, welche eine Natur besitzen, höher steht. Das Unterscheidende zwischen Naturale und Supranaturale kann daher nicht im Begriff der Natur als solcher liegen, da alle Dinge, welche eine Natur besitzen, sich in gleicher Weise zu diesem Begriff der Natur verhalten. Vielmehr mufs sich das „supra“ des Supranaturale als Unterscheidungszeichen auf das

kreatürliche Naturale beziehen, d. h. also, alles dasjenige, was das kreatürliche Naturale in irgend einer Hinsicht überragt, ist Supranaturale. Bezüglich des geschöpflichen Seins kennen wir aber nur ein einziges Sein, welches in absoluter Hinsicht das Kreatürliche überragt: das göttliche, nicht geschaffene Sein, den Urheber des geschöpflichen Seins. Mithin mufs das Supranaturale sich auf dieses göttliche Schöpfersein beziehen und zwar gerade auf das Sein Gottes als Schöpfer, weil nur mit Rücksicht auf das Erschaffensein von einem Supranaturale gesprochen werden kann.

Wir sprechen nun ferner vom Supranaturale nicht so, als ob es nur etwas rein Gedankliches wäre, sondern legen ihm reale Existenz bei und zwar eine Existenz, welche in einem wesentlichen Zusammenhange mit dem Natürlichen selbst steht. Wenn wir z. B. sagen, dafs die Ursache eines Wunders etwas Übernatürliches sei, so verstehen wir offenbar unter dieser übernatürlichen Ursache etwas Reales, nicht blofs etwas Gedachtes. Ferner mufs das Supranaturale, obgleich es als solches das Naturale überragt, doch innerhalb des Natürlichen — soweit dieses, wie oben schon erläutert wurde, geschöpflich ist — real sein, da es ja zu diesem in ganz bestimmte Beziehung gebracht wird. Ohne diese Beziehung hätte man keinen Grund, etwas als supranatural zu bezeichnen.

Aus allem diesem folgt, dafs das Supranaturale von demjenigen ausgesagt werden mufs, welches zwar nach einer gewissen Seite hin innerhalb des Gebietes des geschöpflichen Naturale liegt, nach einer anderen Seite hin jedoch eine ganz bestimmte Beziehung zum Schöpfer dieses geschöpflichen Naturale hat, welcher selbst supra naturam scil. rerum creatarum steht. Das heifst aber mit anderen Worten, dafs das Supranaturale eine Schöpferwirkung, ein Effekt sein mufs, welcher durch die Schöpferkraft Gottes innerhalb des kreatürlichen Naturale hervorgebracht ist. Die Schöpferkraft Gottes jedoch liegt in seiner Allmacht begründet. Daher bezieht sich das Supranaturale mit Rücksicht auf die geschöpfliche Natur nicht auf die Art und Weise, wie letztere von Gott abhängig ist, sondern nur ganz allgemein auf diese Abhängigkeit von der Allmacht Gottes, so

dafs also der Effekt, den Gott innerhalb des kreatürlichen Naturale hervorbringt, nicht in einer Neuschöpfung aus dem Nichts besteht.

2. Haben wir bisher gesehen, dafs das Supranaturale ein Wirken Gottes innerhalb des geschöpflichen Naturganzen darstellt, und weiter, dafs dieses Wirken Gottes keine neue Schöpfung ist, so müssen wir auch zugeben, dafs Gott, wenn er einen supranaturalen Effekt innerhalb der Natur hervorbringt, auf die natürlichen Dinge als solche einwirkt. Wir kennen nun eine Einwirkung Gottes auf die geschöpfliche Natur, nämlich jene, durch welche letztere überhaupt existiert und wirkt. In diesem Falle operiert Gott aber auf eine ganz bestimmte Weise, nach bestimmten Gesetzen, den sogenannten Naturgesetzen. Diese Naturgesetze sind, wie früher gezeigt, die Determinationen in den einzelnen natürlichen, geschöpflichen Dingen, also, da erstere real nicht von der Wesenheit der Dinge zu trennen sind, selbst natürlich.

Ein solches Einwirken Gottes auf die geschöpfliche Natur kann jedoch das supranaturale Wirken Gottes nicht sein, da dieses dann eben nicht supranatural, sondern natural wäre. Wir müssen daher weiter folgern, dafs das supranaturale Wirken Gottes nicht auf diese Weise vor sich geht, und zwar mufs es sich von dem naturalen Wirken Gottes — so, wie er nach den von ihm selbst festgesetzten „Naturgesetzen" wirkt — gerade in demjenigen unterscheiden, was das Wesentliche des letzteren ausmacht. Das ist aber nichts anderes als der Dienst, welchen die geschöpfliche Natur bei dem naturalen Wirken Gottes leistet. Mithin mufs in dem supranaturalen Wirken Gottes gerade dieser Dienst der geschöpflichen Natur fehlen, d. h. Gott wirkt supranaturaliter, indem er innerhalb der geschöpflichen Natur Effekte ohne den Dienst derselben Natur hervorbringt. Daher sagt Thomas: supra naturam autem — scil. dicuntur — quae ipse Deus sibi reservat sine naturae ministerio operanda.[1] In diesem Falle ist also das ministerium naturae bei dem supranaturalen Wirken Gottes innerhalb der geschöpflichen Natur ausgeschlossen.

[1] 4. Sent. dist. 17. qu. 3. art. 1. quaest. 2.



Allein dieses gilt nicht schlechthin, so, als ob bei jedem supranaturalen Wirkakt Gottes überhaupt kein ministerium naturae vorhanden sein dürfte. Das ist nämlich offenbar der Fall bei den Sakramenten, bei welchen etwas ganz und gar Übernatürliches, die Gnade, durch die natürlichen Dinge vermittelt wird, und zwar sind letztere hierbei direkte Instrumente in der Hand Gottes. Allein Thomas sagt auch gar nicht sine ministerio naturalium rerum, sondern sine ministerio naturae, d. h. Gott wirkt supranaturaliter wohl mit Hilfe der geschaffenen Dinge, aber nicht mit Hilfe der geschöpflichen Natur dieser geschaffenen Dinge. Der supranaturale Effekt ist daher wohl durch die geschaffenen Dinge entstanden, letztere sind wahre causae efficientes instrumentales für das Supranaturale in der Hand Gottes, aber sie sind es nicht auf Grund ihrer natürlichen Beschaffenheit als geschöpfliche Dinge, sondern auf Grund einer neuen Beschaffenheit, welche ihnen für diesen speciellen Zweck, nämlich für das Hervorbringen eines supranaturalen Effektes gegeben worden ist. Und diese neue Beschaffenheit ist es dann, welche das geschöpfliche Ding über seine geschöpfliche Natur hinaus hebt und es befähigt, die causa efficiens einer supranaturalen Wirkung zu sein.

Wir müssen daher sagen, dafs Gott die kreatürlichen Dinge bei seinem supranaturalen Wirken thatsächlich als Instrumente benützt. Aber diese Benützung ist eine zweifache: einerseits benützt er sie so, dafs das natürliche Wirken der geschöpflichen Dinge nicht prohibiert wird, sondern auch dieselben natürlichen geschöpflichen Effekte hervorbringt, wie wir sie sonst als Folgen des natürlichen Wirkens dieser geschöpflichen Dinge wahrnehmen. Das Wasser, welches bei der Applikation des Taufsakramentes von Gott benützt wird, um einen rein übernatürlichen Effekt hervorzubringen, wirkt trotzdem als geschöpfliches Ding in genau derselben geschöpflichen Weise weiter, wie sonst, es reinigt, erfrischt u. s. w. Mithin wird seine Wesenheit als geschöpfliches Ding nicht total verändert, sondern bleibt im Grunde genommen dieselbe. Allein es vermag mehr zu leisten als sonst, als in demjenigen Falle, wo es nicht das Instrument Gottes für die Hervorbringung eines supranaturalen Effektes ist. Es ist ihm

also eine neue Kraft gegeben worden, welche es zum supranaturalen Wirken befähigt, ohne dafs seine Substanz wesentlich verändert wird. Kräfte als Principien der Thätigkeit sind aber, wie früher gezeigt, Accidentien. Mithin vervollkommnet Gott die Substanz der geschöpflichen Dinge in einer neuen Weise durch Hinzufügung eines neuen Accidens, einer neuen Kraft, und zwar so, dafs der Effekt dieser Vervollkommnung, nämlich die geschöpfliche Substanz zusammen mit der neuen Kraft, jetzt in der Hand Gottes als Instrument seines Willens neue, übernatürliche Effekte hervorzubringen im stande ist.

Daraus folgt, dafs das Accidens, die neue Kraft, selbst etwas Übernatürliches, nämlich Göttliches sein mufs, und dafs durch die Verbindung dieses Göttlichen mit der kreatürlichen Substanz letztere selbst zu Gott emporgehoben wird, gleichsam am göttlichen Wesen participiert. Läfst also Gott die geschöpfliche Natur bei seinem supranaturalen Wirken als solche bestehen, ohne ihre rein geschöpfliche Thätigkeit zu prohibieren, so erhebt er doch andererseits dieselbe geschöpfliche Natur zugleich auf eine höhere, supranaturale Stufe. Auf diese Weise vervollkommnet, spiegelt dann die geschöpfliche Natur viel klarer und reiner die Kraft Gottes, seine Allmacht in der Natur wider, und so wird das supranaturale Wirken Gottes eine viel reinere Manifestation seiner selbst in der Natur.

3. Haben wir bisher gesehen, wie Gott die kreatürlichen Dinge verändert, wenn er sie zur supranaturalen Thätigkeit gebraucht, so ist doch noch zu erläutern, wie es möglich ist, dafs diese Kreatur eine solche Veränderung oder Vervollkommnung in sich aufnehmen kann. Um dieses klar erkennen zu können, müssen wir wieder von demjenigen Moment in dem Naturale ausgehen, auf welches sich der Unterschied des Naturale vom Supranaturale bezieht. Oben war gezeigt worden, dafs dieses Moment in der Bestimmung des geschöpflichen Dinges als Geschöpf Gottes lag, d. h. also in der geschöpflichen Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer. Eine Abhängigkeit des Werkes von dem Hervorbringer desselben existiert in jedem Falle. Der Künstler, welcher eine Statue gemeifselt, ein Gemälde gemalt hat, besitzt ein ganz bestimmtes Recht über das Werk

seiner Thätigkeit. Die Grundbestimmung dieses Rechtes ist, daſs er über die Existenz seines Werkes frei zu verfügen hat. Gott ist ebenfalls der Herr der Kreatur, welche durch seine Thätigkeit aus dem Nichts hervorgerufen worden ist. Er hat sogar als Schöpfer der ganzen Kreatur ein noch viel gröſseres Recht über diese als der Künstler, der Handwerker, als jedes Geschöpf über das durch seine Kraft entstandene Werk, da die Kreatur weder ihre Kraft und Macht aus sich selbst besitzt, noch das vollkommene Verfügungsrecht über das Werk ihrer Kraft. Wie aber auf seiten des Werkmeisters, mag es der göttliche oder ein kreatürlicher sein, eine Gewalt über das Werk seiner Thätigkeit existiert, so existiert auch in diesem Werk selbst etwas, das sich dieser Macht zu beugen hat. Das ist aber in dem Geschöpf Gott gegenüber gerade das an der geschöpflichen Substanz, was sie zum Geschöpf Gottes macht. Da nun das ganze Geschöpf als solches von Gott geschaffen ist, so kann nicht ein Teil desselben die geschöpfliche Natur sein und ein anderer Teil die Substanz zusammen mit allen ihren Accidentien, so daſs also die Bestimmung als Geschöpf zu diesem letzteren noch hinzukäme, sondern die Substanz des Geschöpfes als solche befindet sich Gott gegenüber in dem fortdauernden Zustande oder Verhältnis der geschöpflichen Abhängigkeit. Betrachten wir also das Geschöpf in seinem Verhältnis zu seiner Natur, so hat es das Princip seiner Thätigkeit in sich; betrachten wir es jedoch in seinem Verhältnis zu seinem Schöpfer, Gott, so befindet es sich fortwährend in der totalsten geschöpflichen Abhängigkeit von diesem. Gott gegenüber muſs also die geschöpfliche Substanz stets so abhängig sein, daſs sie in jedem Augenblick dem Schöpfer- oder Allmachtswort ihres Herrn und Hervorbringers zu gehorchen hat. Diese Beschaffenheit der geschöpflichen Substanz Gott gegenüber nennt man die potentia obedientialis.

4. Aus demjenigen, was eben gesagt worden ist, geht hervor, daſs die potentia obedientialis nicht etwas ist, was zu der Substanz als solcher hinzutritt, sondern die Substanz mit allen ihren Accidentien selbst bezeichnet, nämlich in ihrem Verhältnis zu Gott, der sie geschaffen hat, und dem gegenüber sie daher stets als Werk seiner Thätigkeit in der geschöpflichen Abhängigkeit

bleibt. Die potentia obedientialis kann daher auch nicht ein blofses Accidens sein, erst recht nicht eine natürliche Fähigkeit, d. h. eine Kraft, wie die anderen den geschöpflichen Naturen zu eigen gegebenen Kräfte. Denn als bestimmte eigentümliche Beschaffenheit der kreatürlichen Substanz, d. h. als diese kreatürliche Substanz selbst kann sie überhaupt nicht eine Kraft sein. Sie könnte höchstens das Subsistens für Kräfte sein. Allein auch das letztere ist nur nach einer gewissen Richtung hin möglich. Denn man mufs hier genau zwischen den beiden Verhältnissen unterscheiden, welche die Kreatur einerseits zu Gott und andererseits zur kreatürlichen Welt hat. Offenbar steht die Kreatur, sobald sie von Gott geschaffen wird, in jenem Abhängigkeitsverhältnis, welches wir an ihr als die potentia obedientialis bezeichnen. Vermöge dieses Zustandes, in welchem sie Gott gegenüber als total abhängig erscheint, ist sie genötigt, alles dasjenige von Gott an- und aufzunehmen, was er ihr geben will. Aus der Erfahrung und aus der göttlichen Offenbarung wissen wir aber, dafs Gott thatsächlich jeder Kreatur gewisse Fähigkeiten gibt, auf Grund deren sie thätig sein kann. Diese Fähigkeiten, Kräfte an der Substanz werden von letzterer in gehorsamer Weise angenommen, d. h. eben auf Grund jener potentia obedientialis, des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem die Kreatur zu Gott steht. Damit wird aber doch nicht die potentia obedientialis als solche nun aufgehoben, sondern sie bleibt als gehorsame Unterwerfung unter den Willen des Schöpfers in der Kreatur weiter bestehen und nötigt diese, auch alle späteren Gaben, d. h. Einwirkungen Gottes ebenso aufzunehmen, wie jene der geschöpflichen Natur entsprechenden Kräfte. Auf Grund dieser selben potentia obedientialis ist daher die Kreatur befähigt, ja, genötigt, jene supranaturalen Einwirkungen Gottes in sich aufzunehmen.[1]

5. Wenn wir daher fragen würden, was innerhalb der geschöpflichen Natur das Material für das Supranaturale ist, so können wir nur antworten: die ganze geschöpfliche Natur, weil

[1] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 109. art. 1. — 3. qu. 1. art. 3. ad 3. — Ebd. qu. 4. art. 1. — 3. Sent. dist. 11. qu. 1. art. 2. ad 2. — Ebd. dist. 43. qu. 1. art. 1.

sie in jeder Beziehung in geschöpflicher Abhängigkeit von ihrem Schöpfer steht.

Letzterer, der Schöpfer, Gott, ist aber der alleinige Urheber, die alleinige causa efficiens des Supranaturalen. Als causa prima efficiens principalis ist er der letzte Urheber jedes geschöpflichen Wirkens, während die Geschöpfe zwar als wahre causae efficientes, aber doch nur als causae secundae wirken. Allein für das supranaturale Wirken gilt Gott in noch viel höherem Grade als Urheber. Denn das Supranaturale überragt gerade das geschöpfliche Ding, soweit es Geschöpf ist, in jeder Beziehung, also auch in seinem Wirken und in seinen Kräften, wie sie ihm von Gott innerhalb des Rahmens der geschöpflichen Gesamtnatur gegeben sind. Das Geschöpf kann als solches daher nur Urheber des geschöpflichen Naturale, nicht aber des Supranaturale sein. Soll trotzdem innerhalb der geschöpflichen Gesamtnatur und durch dieselbe etwas Supranaturales entstehen, so mufs Gott dasselbe durch Übertragung seiner eigenen göttlichen Kraft an das Geschöpf bewirken, also das thun, wozu die geschöpflichen Fähigkeiten nicht ausreichen. Wir müssen daher auch das supranaturale Wirken Gottes als ein direktes Eingreifen in die geschöpfliche Natur betrachten. Denn Gott wirkt ordinarie, wenn er gemäfs den von ihm selbst den geschöpflichen Dingen eingepflanzten Determinationen — den sogenannten Naturgesetzen — diese Geschöpfe thätig sein läfst. Macht er aber, dafs die letzteren durch Anteilnahme an seiner eigenen göttlichen Kraft supranaturale Effekte hervorzubringen im stande sind, so verläfst er ausnahmsweise gleichsam die Grenzen, welche er sich selbst bei der Unterstützung des geschöpflichen Wirkens gezogen hat. Gerade diese Durchbrechung der Grenzen im geschöpflichen Wirken zeigt schon das direkte Eingreifen Gottes an, das durch den Effekt, welcher supra naturam, d. h. supra vires naturae ist, noch klarer hervortritt. Mithin sind in diesem Falle auch die geschöpflichen Dinge nicht in derselben Weise Instrumente in der Hand Gottes, wie sonst: sie sind zwar wahre Instrumente, aber viel höhere und vollkommenere.

Die letztere Bestimmung, die gröfsere Vollkommenheit der geschöpflichen Dinge als Instrumente Gottes bei seinem supra-

naturalen Wirken, bildet die causa formalis des Supranaturalen. Die Form eines Dinges mufs innerhalb dieses Dinges selbst sein, sie ist das innere Princip des geformten Dinges, durch welches das letztere seine bestimmte Seinsvollendung erhält. In unserem Falle müfste demnach die Form das innere Princip für die geschöpfliche Natur sein, durch welche die letztere zum Instrument Gottes für dessen supranaturales Wirken erhoben wird. Die Fähigkeit, ein solches Instrument sein zu können, besitzt das Geschöpf auf Grund seiner geschöpflichen Natur, d. h. auf Grund der potentia obedientialis, die untrennbar mit ihm verbunden ist. Die geschöpfliche Natur kann aber nicht das innere Princip sein, durch welches ein Geschöpf das Instrument Gottes für sein supranaturales Wirken, sondern nur für sein naturales Wirken wird. Mithin mufs die geschöpfliche Natur in einer bestimmten Weise verändert werden, um dieses höhere Instrument sein zu können. Das geschieht durch die Vervollkommnung der geschöpflichen Natur infolge der Übertragung der göttlichen Kraft selbst an sie, durch welche allein das Geschöpf supranaturale Effekte hervorzubringen im stande ist. Nach der Übertragung dieser göttlichen Kraft ist das Geschöpf ein vollkommeneres Instrument für Gott, als vorher, es kann mehr leisten, als früher; und speciell hat es dadurch allein seine eigentümliche Seinsvollendung als Instrument für das supranaturale Wirken Gottes erhalten. Mithin mufs diese Vervollkommnung des Geschöpfes durch Anteilnahme an der göttlichen Kraft auch die Formalursache für das Supranaturale sein.

Letzter Zweck für alles, was Gott thut, ist seine eigene Ehre: sie mufs daher auch der letzte Zweck für sein supranaturales Wirken sein. Allein der eigentliche Zweck dieses direkten Eingreifens Gottes in die geschöpfliche Natur mufs ein für die Geschöpfe speciell bestimmter sein. Es geht nun aus der besonderen Beschaffenheit des supranaturalen göttlichen Wirkens hervor, dafs dieser specielle Zweck nicht für die ganze geschöpfliche Natur, d. h. für alle Dinge bestimmt sein kann, welche eine geschöpfliche Natur haben. Denn unter diesen ist ein Teil überhaupt nur für den anderen Teil bestimmt, nämlich die nicht mit Vernunft begabten Geschöpfe für die vernünftigen Geschöpfe.

Mithin mufs schon im allgemeinen der eigentliche Zweck der supranaturalen Thätigkeit Gottes eine bestimmte Beziehung nur für die vernünftigen Geschöpfe haben.

Das geht noch deutlicher aus der Art und Weise hervor, wie Gott sich durch seine supranaturale Thätigkeit manifestiert. Es ist nämlich die Manifestation des rein geistigen Schöpfers. Daher können auch nur die ganz oder teilweise geistigen Geschöpfe, d. h. Engel, Dämonen und Menschen diese Manifestation Gottes erkennen. Da nun Gott durch seinen direkten Eingriff in die geschöpfliche Natur sein Wesen in aufsergewöhnlicherer Weise offenbart, als durch die gewöhnliche, naturgesetzliche Unterstützung, Leitung und Erhaltung der geschöpflichen Dinge und ihrer Kräfte, so kann er auch aus diesem aufsergewöhnlichen Wirken von den vernünftigen Geschöpfen besser erkannt werden. Diese bessere, reinere und klarere Erkenntnis Gottes ist daher auch der eigentliche Zweck seiner supranaturalen Thätigkeit.

6. Hiermit ist aber der Begriff des Supranaturalen noch nicht vollständig erschöpft. Es könnte nämlich so scheinen, als ob jener Zweck des Übernatürlichen nur eine, wenn auch noch so grofse Vervollkommnung des Natürlichen wäre, also eigentlich die Vervollkommnung der natürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Eine solche Vervollkommnung würde sich aber immer noch, wenn auch unter göttlichem Einflufs, auf Grund jener Bedingungen vollziehen, welche aus der geschöpflichen Natur entspringen. Sie würde somit auch nur ein diesen natürlichen Bedingungen entsprechendes Ziel haben, d. h. ein Ziel, welches noch im Bereich der Naturmöglichkeit liegen würde. Dadurch würde aber dasjenige, was wir supranatural nennen, nur in gewisser Hinsicht, nicht schlechthin die geschöpfliche Natur als solche überragen.

Das wäre im Grunde genommen die Ansicht, welche einst Duns Scotus vertrat. Nach ihm wird nämlich etwas nur deshalb supranatural genannt, weil es von einer Ursache produziert wird, welche supra regulas naturae wirksam ist. So würde das Supranaturale sich nur durch den Modus seiner Entstehung über das Naturale erheben. Ebensowenig würde es zur Bestimmung des

Supranaturale genügen, wenn wir dessen wesentliches Merkmal nur in das Abhängigkeitsverhältnis vom Schöpfer legen wollten. Denn dadurch allein wird nicht etwas schon supranatural, dafs es von Gott produziert ist, da sowohl die subsistierenden Formen, wie z. B. die reinen Geister, als auch die materia prima von Gott produziert sind. Trotzdem sind und bleiben beide nur entia naturalia.

Thomas weist uns den richtigen Weg, um den oben entwickelten Begriff des Supranaturale zu ergänzen. Er unterscheidet nämlich einen zweifachen letzten Zweck des Menschen oder der vernunftbegabten Geschöpfe überhaupt: Finis autem, ad quem res ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem. Et hic finis est vita aeterna, quae in visione divina consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem, quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet, quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, producitur in ipsam, quasi a Deo transmissa.[1] Ferner: Finis autem humanorum actuum potest dupliciter accipi: vel finis proprius et proximus, vel communis et ultimus. Et hic est duplex: quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria. Et in hunc finem ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit caritas, sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem, quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum.[2].

Der Mensch, das vernunftbegabte Geschöpf überhaupt, hat also ein ganz und gar übernatürliches Ziel, die visio beatifica, d. h. die wesenhafte intuitive Erkenntnis Gottes, ein Ziel, welches er durch seine natürliche geschöpfliche Kraft in keiner Weise erreichen kann, welches sogar in keinem vergleichbaren Verhältnis zur geschöpflichen Natur steht. Wenn der Mensch z. B. daher auf dieses Ziel hingeordnet ist, so ist er es nur durch die

[1] S. theol. 1. qu. 23. art. 1.
[2] 2. Sent. dist. 41. qu. 1. art. 1.



Kraft Gottes. Damit der Mensch aber, der für dieses Ziel berufen ist, auch wirklich zu demselben hingeleitet wird, mufs ihm diese Hinordnung ununterbrochen innewohnen. Das bringt die Gnade zu stande, indem sie dem Menschen eine diesem Ziele entsprechende Form als Grundlage jener neuen und höheren Ordnung verleiht. Diese Form selbst ist supra naturam humanam, aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam (homo) convenienter ordinetur in finem praedictum.[1] Von diesem Supranaturale, der Gnade, sagt nun Thomas: sie sei eine participatio divinae naturae.[2] Wenn wir daher fragen, was die Übernatürlichkeit der Geschöpfe eigentlich ist, so müssen wir zunächst dasjenige bestimmen, an dem sie teilnimmt, nämlich die supranaturalitas in Gott.

7. Wir können etwas supranatural im eigentlichen, absoluten Sinne und in einem uneigentlichen, nur relativen Sinne nennen. Im letzteren Sinne sind z. B. die Engel als supranatural zu bezeichnen, insofern sie nämlich in gewisser Hinsicht nur, in ihrem Sein, über die ganze körperliche Natur hervorragen. Schlechthin kann aber nur Gott supranatural genannt werden. Denn er ist nicht nach einer gewissen Hinsicht nur über alles, was aufser ihm existiert, erhaben, sondern in jeder Hinsicht, in Bezug auf alles, was er aus sich besitzt; er ist auch nicht über einen Teil der Welt nur erhaben, sondern über die ganze erschaffene Natur, ja, auch über alles, was überhaupt erschaffen werden könnte.

Gott überragt aber die geschaffene und erschaffbare Natur nicht dadurch, dafs er ein Sein hat, denn ein Sein besitzen auch alle geschaffenen Dinge; auch nicht dadurch, dafs er Leben besitzt, denn lebendig sind auch die Pflanzen, Tiere, Menschen und Geister; endlich auch nicht dadurch, dafs er geistiges Erkennen hat, denn das besitzen auch die Menschen und Geister.[3] Er überragt sie vielmehr in der Art und Weise, wie er alle diese Vollkommenheiten besitzt, nämlich ohne Beimischung irgend einer Potentialität und Unvollkommenheit. Während also die

[1] S. ctr. Gent. l. 3. cap. 150.
[2] S. theol. 1. 2. qu. 110. art. 3. — ebd. qu. 112. art. 1.
[3] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 1. art. 8.

geschöpflichen Vollkommenheiten stets nur so beschaffen sind, dafs sie ergänzt, noch weiter vervollkommnet werden können, sind alle Vollkommenheiten Gottes in absoluter Weise vollendet, ohne auch nur jemals eine Spur von Unvollkommenheit gezeigt zu haben oder jemals verbesserungsfähig zu sein.[1] Gott ist supranatural heifst also im eigentlichen und formalen Sinne, dafs er selbst die ganze Fülle des Seins ist. Er hat das Sein nicht erst erhalten, sondern ist selbst die lauterste, vollkommenste Seinswirklichkeit, das unendliche Sein aus sich selbst.

Die Geschöpfe können offenbar eine solche supranaturalitas, wie sie eben beschrieben worden ist, aus sich nicht besitzen; sie kann ihnen auch nicht ganz gegeben werden; aber sie können einen Anteil an ihr erhalten. Dazu sind sie aus sich fähig, weil sie die potentia obedientialis besitzen; will Gott ihnen daher einen Anteil an seiner eigensten Vollkommenheit gewähren, so können, so müssen sie sogar diese Anteilnahme zulassen. Die geschöpfliche supranaturalitas ist mithin gleichsam nur ein Abbild der unerschaffenen göttlichen Übernatürlichkeit, da sie nur in der Anteilnahme an demjenigen bestehen kann, was Gott selbst eigentümlich ist: nam participare aliquid est, partem illius capere et partem relinquere.[2] Daher sagt Thomas von diesem supranaturale: excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam.[3]

Diesem Begriff der supranaturalitas entsprechend lehrt Thomas mit Augustinus, dafs die heiligmachende Gnade in einer formalen Participation an der göttlichen Natur als solcher bestehe: donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem naturam.[4] Ferner: Et quia gratia est supra naturam

[1] Vgl. S. ctr. Gent. l. 1. c. 30. — S. theol. 1. qu. 13. art. 9. und ad 1.; ebd. art. 11.

[2] Metaph. l. 1. lect. 10. — De coelo l. 2. lect. 18. — Vgl. Caietanus, Comment. in S. theol. 2. 2. qu. 24. art. 7.

[3] S. theol. 1. 2. qu. 112. art. 1.

[4] S. theol. 1. 2. qu. 112. art. 1. — Vgl. auch ebd. 1. qu. 93. art. 1. ebd. ad 2. — 1. 2. qu. 110. art. 3. und 4. — 3. qu. 2. art. 10. ad 1. — qu. 62. art. 2.

humanam, non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim, quod substantialiter est in Deo — nämlich die göttliche Natur — accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.[1]

Mit dieser Auffassung des Supranaturale deckt sich die von Caietan gegebene Erklärung: supernaturale est, quod supra facultatem ordinis creaturis debiti in eis est.[2] Hatte er nämlich im Kommentar zu S. theol. 1. qu. 12. nur das negative Moment der supranaturalitas angegeben, dafs sie keinem Geschöpfe konnatural sein könne, so hebt er in der angeführten Erklärung durch Hinzunahme der Worte: ordo creaturis debitus, auch jenes positive und wesentliche Merkmal der participatio divinae naturae hervor; denn nach Thomas bezieht sich das supradebitum auf das übernatürliche Ziel, die visio Dei.[3] Caietan bestimmt daher auch den Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Dingen in folgender Weise: die Dinge der natürlichen Ordnung verhalten sich zum Urheber der Natur ebenso, wie sich diejenigen Kunstprodukte zum Künstler verhalten, welche eine ganz andere Natur als dieser Künstler besitzen. Die übernatürlichen Dinge dagegen verhalten sich zu Gott so, wie sich alles

[1] S. theol. 1. 2. qu. 110. art. 2. ad 2.

[2] Caietanus, Opuscula tom. III. tract. 8. qu. 2. fol. 108. col. 2. A. Ihm folgt Ferre, Commentaria scholastica in I. Partem D. Thomae, Coloniae Agripp. 1691. Tom. I. p. 49. nr. 93.: natura entis supernaturalis in eo posita est, quod sit super omnes vires et super omnem exigentiam naturae. Ebd. p. 47. n. 88. — Vgl. auch Cauvinus, Disputationes Theologicae in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae, Romae 1709. Tom. I. disp. I. qu. 2. § 1. p. 22. sq. — Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus. Tom. V. tract. XIV. qu. 110. disp. 4. dub. 3. nr. 41. Lugduni 1679. p. 377.: Cum autem supernaturalitas creaturae conveniat ipsi per imitationem seu participationem supernaturalitatis divinae, cui in praedicatis entis a se et infiniti adaequari minime potest, consequens est, ut non constituatur formaliter per illa praedicata, sed per habitudinem mediatam vel immediatam ad Deum tamquam ad principium et obiectum illam excellentiam importans. — Gonet, Clypeus Theologiae Thomisticae Tom. IV. Coloniae Agrippinae 1677. tract. VIII. disp. II. art. 3. nr. 35. p. 88.: supernaturalitas creata consistit essentialiter in habitudine mediata vel immediata ad Deum ut est in se, tamquam ad obiectum specificativum et finem connaturalem.

[3] S. theol. 1. qu. 12. art. 4.

Konnaturale zu demjenigen verhält, mit welchem es konnatural ist, und ebenso, wie das Naturgemäfse sich zu der entsprechenden Natur verhält, z. B. wie das Wärmen zum Feuer. Daher sind die übernatürlichen Dinge mit Gott konnatural und seiner Natur gemäfs: Et propterea reliquae creaturae factae dicuntur; filii autem Dei nati dicuntur. Jure siquidem nati dicuntur, qui ad connaturalia producuntur, quia ad ea, quae sunt secundum Dei naturam, elevantur. Nativitatis siquidem tam ratio quam nomen ad naturam spectat. Si itaque ex termino consideres productionem filiorum Dei, natos ex Deo intelliges, quia fiunt cognati ipsi summo Deo.[1]

2. Die Einteilung des geschöpflichen Übernatürlichen.

1. Da wir den Begriff des geschöpflichen Supranaturale nur aus dem Glauben und aus der göttlichen Offenbarung gewinnen können, so müssen wir ihn zu den theologischen, nicht zu den philosophischen Begriffen zählen. Daher sagt Thomas: Quae sunt supra naturam, sola fide tenemus.[2] Für die Einteilung des Supranaturale müssen wir daher auch von den Offenbarungsthatsachen ausgehen.

Als supranaturale Thatsache charakterisiert Thomas zunächst die unio hypostatica bei der Menschwerdung Christi: Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.[3] Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata.[4] Gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata.[5]

Übernatürlich ist ferner das letzte Endziel, für welches die intelligenten Geschöpfe thatsächlich berufen sind. Denn dieses Endziel ist die intuitive Erkenntnis der göttlichen Wesenheit: Visio

[1] Caietanus, Jentacula, qu. 2. art. 2.
[2] S. theol. 1. qu. 99. art. 2.
[3] S. theol. 3. qu. 1. art. 3. ad 2.
[4] Ebd. qu. 2. art. 10. ad 1.
[5] Ed. art. 12. ad 3.

Dei est supra naturam animae rationalis, in quantum propria virtute ad eam pervenire non potest.[1] Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.[2]

Ebenso ist die Gnade supranatural: gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo Divinitatis participata in homine.[3] Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam.[4]

Übernatürlich sind ferner die meritorischen Akte,[5] Wunder, Offenbarungen und Sakramente.[6]

2. Die Haupteinteilung der supranaturalen Dinge gibt Thomas dadurch, daſs er zwischen solchen Thatsachen unterscheidet, welche an sich, und solchen, welche nur bezüglich des modus übernatürlich sind.

Supranaturale secundum se ist dasjenige, was seinem innersten Sein nach übernatürlich ist. Es überragt nämlich gerade das, was nach unserer Auffassung die Wesenheit einer solchen Thatsache ausmacht, die natürlichen Kräfte. Indem man das Wort Substanz in seinem ersten Sinne zur Bezeichnung des Wesentlichen anwendet, nennt man diese Thatsache supra facultatem naturae quoad substantiam facti.[7] In diesem Sinne ist z. B. die gratia iustificans etwas Übernatürliches. Ein solches Supranaturale ist innerlich übernatürlich, weil es seinem innersten wesentlichen Sein nach so beschaffen ist, daſs es aus den bloſsen Kräften der Natur auch unter dem allgemeinen Einfluſs, welchen Gott als causa prima auf alle sekundären oder geschaffenen Ursachen

---

[1] S. theol. 3. qu. 9. art. 2. ad 3.
[2] S. theol. 1. qu. 12. art. 4.
[3] S. theol. 3. qu. 2. art. 10. ad 1.
[4] S. theol. 1. 2. qu. 112. art. 1.
[5] Qu. disp. de virtut. qu. 2. art. 1.
[6] 4. Sent. dist. 17. qu. 3. art. 1. quaest. 2.
[7] Vgl. S. theol. 1. 2. qu. 113. art. 9. — 3. qu. 43. art. 4. — 4. Sent. dist. 17. qu. 1. art. 5. quaest. 1. — Quaest. disp. de pot. qu. 2. art. 3. ad 5.

ausübt, nicht hervorgehen kann; es kann also nicht naturgemäfs sein, dafs es supranatural ist.

Supranaturale quoad modum ist dagegen etwas, was seinem wesentlichen Sein nach noch natürlich ist und nur in der Weise, wie es geschieht, die Wirksamkeit der natürlichen Ursachen übersteigt. So ist z. B. bei dem im Evangelium erzählten Wunder von der Heilung eines Blindgeborenen die operatio, nämlich das Sehen, eine natürliche Thätigkeit der natürlichen Sehkraft. Nur die Art und Weise, wie die operatio hier zu stande kommt, wie das Auge des Blindgeborenen die ihm fehlende natürliche Sehkraft empfängt, übertrifft die Wirksamkeit aller natürlichen Ursachen.

Das Supranaturale secundum se ist wiederum zweifach: 1) supranatural ist zunächst dasjenige, was überhaupt nicht von der Natur verursacht werden kann, selbst wenn letztere durch Mitteilung übernatürlicher Kräfte erhöht würde. Dergleichen ist z. B. die Gnade und der habituelle Zustand der übernatürlichen Gottesliebe, d. h. die caritas, als virtus infusa.

2) Supranatural ist dann aber auch dasjenige, was zwar von der Natur nicht mit ihren blofsen natürlichen Kräften, wohl aber von der mit übernatürlicher Kraft erhöhten Natur verursacht werden kann, wie z. B. der actus caritatis, welchen der Wille vermöge der Gnade ausüben kann.

3. Die übernatürliche Ordnung.

Auf dem Gebiete des Übernatürlichen finden wir, weil es von Gott gewirkt wird, auch gesetzmäfsige Erscheinungen. Auf Grund derselben gibt es auch hier ähnlich wie auf dem Gebiete des Natürlichen eine Ordnung.

Die Betrachtung dieser Ordnung fällt aber unter den Gesichtspunkt der Theologie und gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Untersuchung. Sie soll ja nur apologetisch gehalten sein.

Ihre Grundlage hat aber die übernatürliche Ordnung in der natürlichen. Denn der Urheber beider ist Gott, der ebenso ihr Princip, wie auch ihr Ziel ist. Die natürliche Ordnung ist die Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, so dafs letztere nicht im Widerspruch zur ersteren stehen kann; vielmehr existiert

zwischen beiden ein harmonisches Verhältnis, weil die natürlichen Zwecke, welche die natürliche Ordnung erstrebt, in der übernatürlichen Ordnung als Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles dienen.

Gemäfs dem Begriff des Übernatürlichen kommt dasjenige, was in Gott substantiell ist, in der Welt der geschaffenen Dinge, die nur einen Anteil an der göttlichen Güte oder Vollkommenheit haben, nur als Accidens vor: Quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.[1] So entsteht die übernatürliche Ordnung in der natürlichen. So gehört auch das Wunder, obgleich übernatürlich seinem Wesen nach, doch in die natürliche Ordnung hinein, kann wenigstens in ihr sein.

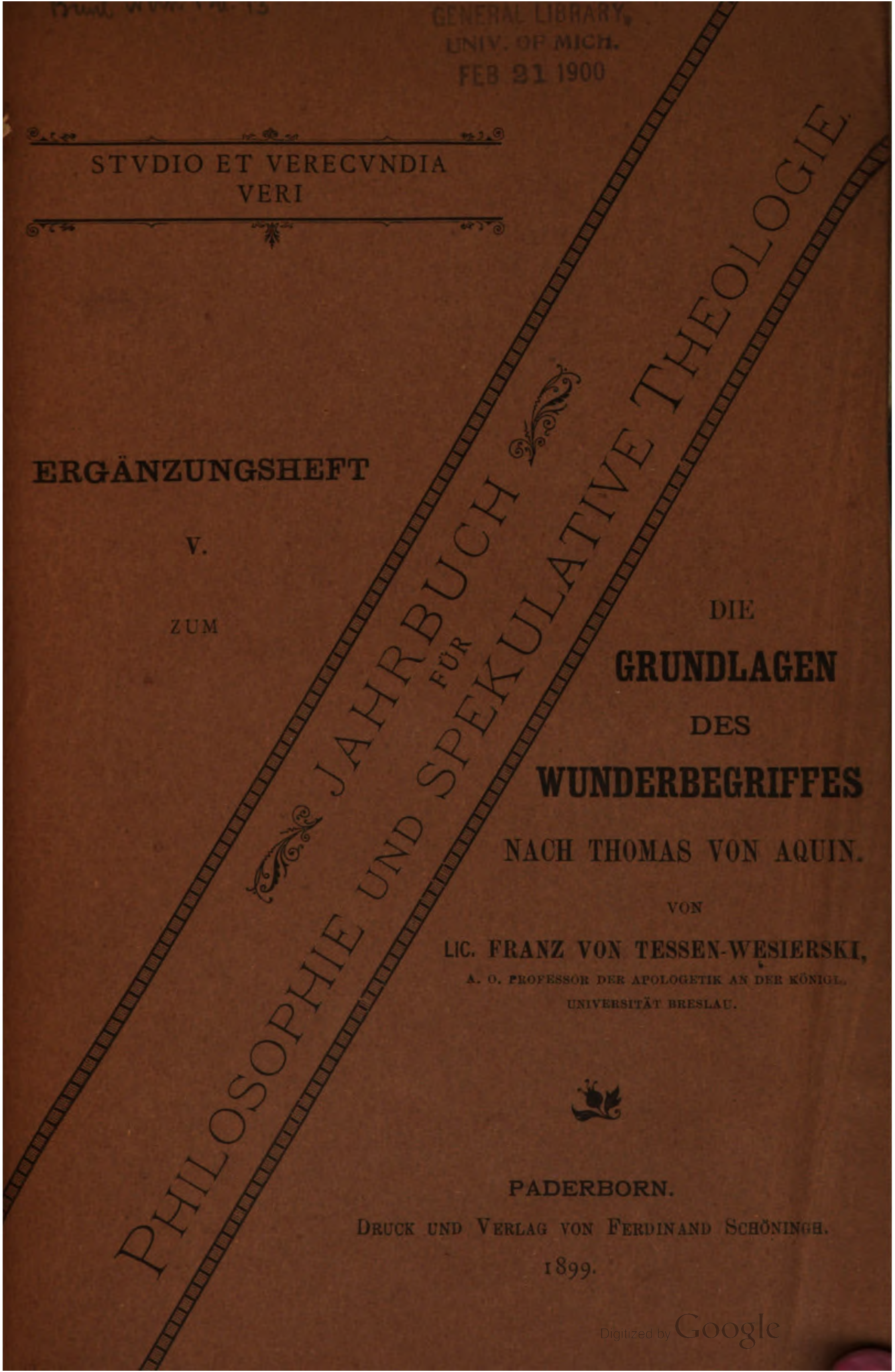
Beide Ordnungen bilden jedoch vereint nur ein Einziges, ein grofsartig harmonisches Ganzes, ein Ganzes, wie es nur von einem göttlichen Werkmeister erdacht, ausgeführt und von den unzählbaren Strahlen einer göttlichen Liebe durchleuchtet, erhalten und mit ihm, dem allmächtigen Schöpfer, soweit möglich vereint werden konnte. Das ist die göttliche Monarchie. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturae, ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia.[2]

---

[1] S. theol. 1. 2. qu. 110. art. 2.
[2] S. theol. 1. qu. 108. art. 1.

Inhalt.





STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

ERGÄNZUNGSHEFT

V.

ZUM

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

DIE GRUNDLAGEN DES WUNDERBEGRIFFES NACH THOMAS VON AQUIN.

VON

LIC. FRANZ VON TESSEN-WĘSIERSKI,
A. O. PROFESSOR DER APOLOGETIK AN DER KÖNIGL. UNIVERSITÄT BRESLAU.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1899.



Commer, Dr. E., **Logik.** Als Lehrbuch dargestellt. 358 Seiten. gr. 8. br. ℳ 5,00.

Esser, Gerh., Dr. theol., **Die Seelenlehre Tertullians.** Mit bischöfl. Approbation. 242 S. gr. 8. br. ℳ 4,60.

Frantz, P. Jos., **Das Lehrbuch der Methaphysik für Kaiser Josef II.** Zum ersten Male nach dem in der k. k. Privat- und Familienbibliothek befindlichen Originale herausgegeben und mit Benutzung der im k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchive befindlichen und anderen ungedruckten und gedruckten Quellen philosophie-geschichtlich erläutert durch Fr. Thomas M. Wehofer, O. Praed. 177 S. gr. 8. br. ℳ 3,60.

Glofsner, Dr. M., **Savonarola als Apologet und Philosoph.** Eine philosophie-geschichtliche Studie. 124 S. gr. 8. br. ℳ 2,60.

— — **Der Gottesbegriff in der neuen und neuesten Philosophie.** 80 S. gr. 8. br. ℳ 1,80.

Gutberlet, Dr. C., **Der mechanische Monismus.** Eine Kritik der modernen Weltanschauung. 312 S. gr. 8. br. ℳ 5,00.

— — **Der Mensch.** Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. 624 S. gr. 8. br. ℳ 10,00.

Kappes, Dr. K., **Aristoteles-Lexikon.** Erklärung der philosophischen Termini technici des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge. 75 S. gr. 8. br. ℳ 1,50.

Kaufmann, Nic., **Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles** und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 2. verm. und verb. Aufl. 133 S. gr. 8. br. ℳ 3,00.

Otten, Dr. A., Professor, **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie. 296 Seiten. gr. 8. br. ℳ 3,60, geb. ℳ 4,60.

Rolfes, Dr. E., **Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.** 148 S. gr. 8. br. ℳ 3,20.

Sachs, Dr. Joseph, Professor, **Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin.** Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid, bischöfl. Lyceumsrektor in Eichstätt. 2. verb. Aufl. 261 S. gr. 8. br. ℳ 3,00, geb. ℳ 4,00.

Schneid, Dr. Matth., **Naturphilosophie** im Geiste des heil. Thomas von Aquin. (Specielle Metaphysik I.) 444 S. br. ℳ 6,00, geb. ℳ 7,00.

— — **Psychologie** im Geiste des hl. Thomas von Aquin. (Specielle Metaphysik II.) I. Teil. Leben der Seele. 368 S. br. ℳ 5,00, geb. ℳ 6,00.

Tessen-Wesierski, Franciscus de, **De tribus Episcopis Slesvicensium a sede condita primis.** 84 S. 8. br. ℳ 0,80.

Uebinger, Dr. Joh., **Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus.** 204 S. gr. 8. br. ℳ 2,40, ermässigter Preis ℳ 1,00.